Pembaruan Wacana Kaum Nahdliyyin

Kajian Sosiologis tentang Perubahan dari Tradisionalisme ke Pos-Tradisionalisme

Shonhadji Sholeh

UNIVERSITAS AIRLANGGA
UNAIR

UNIVERSITAS AIRLANGGA

SURABAYA – INDONESIA

Dis S 02/05
Sho
p

DISERTASI

PEMBARUAN WACANA KAUM NAHDLIYIN

Kajian Sosiologis tentang Perubahan dari Tradisionalisme Ke Pos-Tradisionalisme

MILIK
PERPUSTAKAAN
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA

SHONHADJI SHOLEH

PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA
2004

Sholahuddin Al-Ayubi

ARUS Baru NU

Kata Pengantar
Masdar Farid Mas'udi

Perubahan
Pemikiran Kaum Muda
dari Tradisionalisme ke Pos-Tradisionalisme

JP BOOKS

PEMBARUAN WACANA KAUM NAHDLIYIN

Kajian Sosiologis tentang Perubahan dari Tradisionalisme Ke Pos-Tradisionalisme

DISERTASI

Untuk memperoleh Gelar Doktor
dalam Program Studi Ilmu Sosial
Pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga
Telah dipertahankan di hadapan
Panitia Ujian Doktor Terbuka
Pada hari : Senin
Tanggal : 2 Agustus 2004
Pukul 10.^{00} WIB

MILIK
PERPUSTAKAAN
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA

Oleh :

SHONHADJI SHOLEH
NIM. 099712466 D

LEMBAR PENGESAHAN

Disertasi ini telah disetujui
pada tanggal 15 Agustus 2004

Oleh
Promotor,

Prof. Ramlan Surbakti, MA, Ph. D

Ko-promotor,

Daniel T. Sparringa, MA, Ph. D

Telah Diuji pada Ujian Tahap I (Tertutup)
Tanggal, 5 Juni 2004

PANITIA PENGUJI DISERTASI

Ketua : **Prof.Soetandyo Wignjosoebroto,MPA.**

Anggota :
1. **Prof.Ramlan Surbakti,M.A.,Ph.D.**
2. **Daniel T.Sparringa,M.A.,Ph.D.**
3. **Prof.Dr.H.M.Burhan Jamaluddin,M.A.**
4. **Dr.L.Dyson P.,M.A.**
5. **Widodo JP,dr,M.S.,MPH,DR,PH.**
6. **Dr.H.M.Ali Haidar,M.A.**
7. **H.M.Thoha Hamim,M.A.,M.A.,Ph.D.**

Ditetapkan dengan Surat Keputusan
Rektor Universitas Airlangga
Nomor : 1993 /J03.4/PP/2004
Tanggal, 26 Mei 2004

Motto:

"Wahai sekalian manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal."

(Al-Qur'an, Surat Al-Hujuraat :13)

UCAPAN TERIMA KASIH

Syukur Alhamdulillah saya panjatkan ke hadirat Allah SWT, atas segala rahmat dan karunia Nya, saya dapat menyelesaikan disertasi saya di tengah keterbatasan waktu dan kesibukan saya. Salam sejahtera untuk Muhammad SAW, utusan Nya, yang telah membimbing kita ke jalan yang benar.

Pada kesempatan ini saya menyampaikan ucapan terima kasih kepada Prof. Ramlan Surbakti, MA, Ph.D, sebagai promotor, yang telah memberikan berbagai kritik, saran, dan arahan dengan penuh kesabaran mulai awal hingga selesai penulisan disertasi ini. Ucapan teruma kasih juga kepada Daniel T. Sparringa, MA. Ph.D. selaku ko.promotor, yang selalu memberikan bimbingan yang sangat berarti dalam penulisan disertasi ini.

Terima kasih juga patut disampaikan kepada Prof. Dr. Med. H. Puruhito, dr, Sp.B. selaku Rektor, dan Prof. H. Sudarto, dr., DTM&H. Ph.D. mantan Rektor, yang telah memberikan kesempatan kepada saya untuk mengikuti pendidikan di Universitas Airlangga

Kepada Prof. Dr. Muhammad Amin, dr. Sp.P, Direktur Program Pascasarjana dan Prof. Dr. H. Soedijono, dr. Sp.THT, mantan Direktur Program Pascasarjana, para Asisten Direktur, para staf administrasi Program Pascasarjana Universitas Airlangga, atas bantuan dan dukungannya selama saya mengikuti pendidikan di Program Pascasarjana Universitas Airlangga.

Ucapan terima kasih kepada Prof. DR. Hotman M. Siahaan, MA, Ketua Program Studi Ilmu Sosial, yang banyak memberikan tambahan wawasan dan kritik provokatif

yang berharga. Juga kepada Prof. Ramlan Surbakti. MA, Ph.D, mantan Ketua Program Studi Ilmu Sosial yang, di tengah kesibukannya sebagai Wakil Ketua KPU. masih menyempatkan diri untuk banyak membantu dalam penyelesaian program doktor.

Terima kasih juga disampaikan kepada semua staf pengajar Program Doktor Ilmu Sosial, Program Pascasarjana Universitas Airlangga, yakni Prof. Soetandyo Wignyosoebroto, MPA, Prof. Ramlan Surbakti, MA, Ph.D, Prof. Dr. Sarmanu, MS. Prof. Dr. Muhammad Zainuddin, Apt.. Prof. Dr. Hotman M. Siahaan, MA, Dr. L. Dyson P., MA, Dede Oetomo. MA. Ph.D. Widodo J.Pujiraharjo. dr, MS, MPH. Dr.PH. Prof. Dr. Kunto Wibisono. Prof. Dr. H.M Amin Abdullah dan Prof. Dr. H.M Musa Asy'arie, yang telah memberikan tambahan ilmu pengetahuan dan memperluas wawasan keilmuan selama proses belajar.

Kepada para penguji mulai ujian kelayakan proposal hingga ujian disertasi tahap 1 juga disampaikan banyak terima kasih. Mereka adalah Prof. Soetandyo Wignyosoebroto, MPA, Prof. Ramlan Surbakti, MA, Ph.D, Prof. Josef Glinka. SVD. Prof. Dr. Hotman M. Siahaan, MA, Widodo JP, dr. MS, MPH, Dr.PH, Dr. L. Dyson P., MA, Prof. Dr. H.M. Ridlwan Nasir, MA, Dr. H.M. Ali Haidar, MA, Prof. Dr. H.M. Burhan Jamaluddin, MA. H.M. Thoha Hamim, MA. Ph.D.

Ucapan terima kasih juga patut disampaikan kepada KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur). mantan Presiden RI, Prof. Dr. HM Ridlwan Nasir, MA, Rektor IAIN Sunan Ampel, Drs. KH Abdul Jabbar Adlan (alm.). mantan Rektor IAIN Sunan Ampel, Drs. HM Ali Maschan Musa, M.Si, Ketua NU Jatim, Dr. H. Moh. Ali Aziz. MA. Dekan Fakultas Dakwah, para kolega kerja di Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel, khususnya

Dr. H. Nur Syam, M.Si, Dra. Hj. Azizah Rahayu, M.Si, Dra. Hj. Rr. Suhartini, M.Si. yang telah memberikan dorongan untuk bisa terselesaikannya program doktor ini.

Kawan-kawan belajar angkatan 1997/1998. yakni H. Taufikurrahman Saleh. Zainuddin Maliki, Wahyudi Purnomo, Son Haji, Budi Setiawan. Y. Sumandyo. Yetty Sarjono, Tjipto Subadi, Tri Ardaniah, Hamidi dan Budiono, diucapkan banyak terima kasih yang telah berhasil mengembangkan suasana keharmonisan dan persaudaraan selama belajar bersama.

Kepada semua pihak yang tidak memungkinkan disebutkan satu persatu, yang telah memberikan saran, kritik, dorongan, dan bantuan selama saya mengikuti Program Doktor Pascasarjana Universitas Airlangga diucapkan banyak terima kasih.

Tak mungkin dilupakan penghargaan dan ucapkan terima kasih kepada orang tua. mertua. isteri, anak-anak, menantu dan saudara-saudara yang juga telah banyak memberikan dorongan, bantuan, bahkan pengorbanan selama saya belajar.

Semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat atas jasa mereka semua. Dan semoga tambahan ilmu pengetahuan yang didapatkan bisa bermanfaat bagi agama, masyarakat, bangsa dan seluruh manusia..Amin.

RINGKASAN
Pembaruan Wacana Kaum Nahdliyin:
Kajian Sosiologis tentang Perubahan dari Tradisionalisme ke Pos-Tradisionalisme

Shonhadji Sholeh

Selama sekitar satu dasawarsa terakhir muncul fenomena baru di kalangan kaum Nahdliyin --- suatu hal yang hampir tidak pernah terjadi dalam sejarah NU --- sebuah gerakan pembaruan yang dilakukan anak-anak muda NU, yang kemudian disebut kaum Nahdliyin Baru. Mereka melakukan pembaruan wacana tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Mereka merespons wacana kaum Nahdliyin lama yang tradisional, konservatif, tertutup dan dianggap sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan pemikiran dan budaya manusia. Kemudian mereka menawarkan wacana baru yang kemudian disebut sebagai pos-tradisional. Kajian wacana ini juga akan dilihat dari perspektif sosiologi pengetahuan, sebuah bidang sosiologi baru yang mengkaji hubungan antara pengetahuan dan subjek.

Dengan konteks seperti di atas, maka masalah penelitian yang dikemukakan adalah seperti apa wacana kaum Nahdliyin Baru.. Lalu bagaimana pola perubahan yang terjadi dari wacana lama ke wacana baru. Dan terakhir, bagaimana respons yang dikemukakan kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana yang dikeluarkan kaum Nahdliyin Lama. Dan dengan memperhatikan masalah di atas, penelitian ini mencoba memahami wacana kaum Nahdliyin Baru tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global.. Kemudian perlu juga dipahami pola perubahan yang terjadi dari wacana lama ke wacana baru. Selanjutnya perlu juga dipahami respons kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana kaum Nahdliyin Lama

Penelitian dilakukan dengan pendekatan analisis wacana (*discourse analysis*), yakni suatu kajian untuk meneliti dan menganalisis bahasa yang digunakan secara ilmiah, baik dalam bentuk tulisan maupun lesan oleh para tokoh kaum Nahdliyin Lama dan kaum Nahdliyin Baru. Pemilihan pendekatan ini didasarkan atas keyakinan bahwa makna dari kehidupan para tokoh hanya bisa didapat dengan memperhatikan langsung dari mereka sendiri. Dengan pendekatan ini pengumpulan data dilakukan atas dasar upaya menggali perspektif mereka. Di samping itu, dalam kajian ini juga dilakukan wawancara mendalam (*indepth*), panjang lebar (*lengthy*), dan berakhir terbuka (*open-ended*). Dengan pendekatan ini diharapkan para subjek bisa menjadi partisipan aktif dalam memunculkan data

Selain dengan pendekatan analisis wacana, penelitian ini juga diperkuat dengan pendekatan definisi sosial dengan dukungan teori konstruksi sosial. Dalam pandangan paradigma definisi sosial, pembaruan wacana kaum Nahdliyin akan dilihat sebagai kesadaran individual dan faktor struktural. Memang kajian ini tidak hanya melibatkan faktor struktural, melainkan juga kesadaran para aktor yang ada di kalangan kaum Nahdliyin dalam membangun wacana baru. Pandangan definisi sosial ini didukung dengan pendekatan teori konstruksi sosial untuk memahami simbol-simbol dan bahasa yang digunakan dalam interaksi sosial. Dalam hal ini Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, dua orang tokoh teori konstruksi sosial, menawarkan teori ini untuk melakukan kajian teoretis dan sistematis mengenai sosiologi pengetahun dan bukan mengenai ilmu pengetahuan agama. Karena itu kajian tentang pembaruan wacana kaum

Nahdliyin dilakukan dengan pendekatan sosiologi pengetahuan dan bukan filosofis-teologis.

Penelitian ini berhasil mengungkapkan beberapa temuan penting, yaitu tentang, *pertama*, pembaruan wacana keagamaan kaum Nahdliyin, perubahan dari wacana lama ke wacana baru, dan bentuk respons yang dilakukan kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana yang dikeluarkan kaum Nahdliyin Lama.. Pembaruan wacana keagamaan ini terdiri dari (1) Wacana Ahlussunnah wal Jama'ah, yang diperbarui dan diubah dari mengikuti pendapat madzhab ke mengikuti metode berpikir madzhab dan dari mengikuti ajaran agama, khususnya Islam Ahlussunnah wal Jama'ah, ke reinterpretasi dan rekonstruksi ajaran agama. (2) Wacana pemahaman Islam yang diperbarui dan diubah dari pemahaman yang konservatif dan tertutup ke pemahaman yang liberal dan terbuka. (3) Wacana tentang karakter agama Islam, yang diperbarui dan diubah dari anggapan Islam sebagai agama universal ke anggapan Islam sebagai ajaran yang universal dan lokal. (4) Wacana syari'at Islam, merupakan wacana yang juga diperbarui dan diubah dari wacana yang menganggap syari'at Islam sebagai ajaran yang murnni bersifat teologis dan harus dilaksanakan manusia, menjadi anggapan bahwa syari'at harus dibangun menjadi ajaran yang demokratik untuk kepentingan manusia. (5) Wacana fikih sosial yang diperbarui dan diubah dari wacana dengan menggunakan pendekatan tekstual ke wacana yang menggunakan pendekatan kontekstual. (6) Wacana pemikiran yang diperbarui dan diubah dari wacana yang konservatif ke wacana yang liberal.

Kedua, pembaruan wacana kemasyarakatan, kebangsaan, dan kenegaraan , yang mencakup (1) Wacana pribumisasi Islam yang diperbarui dan diubah dari wacana yang mengidentiikan Islam dengan Arab ke wacana yang menganggap Islam berbeda dengan Arab. (2) Wacana Islam dan militer yang diperbarui dan diubah dari wacana yang menganggap militer diperlukan untuk memperkuat masyarakat ke wacana yang menyatakan bahwa untuk memperkuat masyarakat tidak harus dengan memperkuat militer melainkan bisa dengan memperkuat pendidikan dan pemikiran mereka. (3) Wacana memperjuangkan nasib buruh yang diperbarui dan diubah dari wacana yang menganggap hubungan buruh dan majikan dianggap sehat dan sudah sesuai dengan fikih ke wacana yang memnganggap perlu dilakukan perubahan fikih agar posisi buruh bisa lebih baik dalam hubungannya dengan majikan. (4) Wacana hubungan antara politik dan agama yang diperbarui dan diubah dari wacana yang menganggap politik dan agama tidak bias dipisahkan menjadi wacana yang menganggap politik harus dipisahkan dari urusan agama. (5) Wacana tentang kendala demokratisasi yang juga diperbarui dan diubah dari wacana yang menyebutkan bahwa politik adalah sarana untuk memenangkan perjuangan ke wacana bahwa politik hanya sebagai alat bagi perjuangan rakyat dan karena itu harus disesuaikan dengan kepentingan rakyat. (6) Wacana pendidikan transformatif untuk Islam pluralis yang diperbarui dan diubah dari wacana tentang pola lama pendidikan agama Islam di pesantren menjadi wacana baru dengan pembaruan pendidikan Islam yang pluralis. (7) Wacana tentang pembangunan budaya NU juga diperbarui dan diubah dari wacana yang menganggap budaya NU mesti berpusat dan berkembang di seputar lingkungan pesantren menjadi wacana yang menganggap pembangunan budaya NU bisa di mana-mana dan dari pendidikan apa saja agar budaya NU lebih kaya.

Ketiga, pembaruan wacana global terdiri dari (1) Wacana fundamentalisme Islam yang diperbarui dan diubah dari wacana yang beranggapan bahwa fundamentalisme

Islam merupakan paham yang menginginkan agar Islam diperjuangkan melalui pendekatan politik dan kekuatan, menjadi wacana baru menganggap fundamentalisme Islam sebagai aliran garis keras dalam Islam yang sudah tidak relevan lagi dengan situasi saat ini, sebab perjuangan Islam bisa dilakukan dengan menggunakan pendekatan budaya. (2) Wacana *civil society* yang diperbarui dan diubah dari wacana yang menganggap *civil society* sebagai konsep yang sebenarnya cikal bakalnya sudah pernah diberlakukan dalam sejarah Islam yang disebut 'masyarakat madani' menjadi wacana yang menganggap *civil society* sebagai produk kultur Barat yang bisa diadopsi secara kritis.(3) Wacana tentang masalah universal dan agama juga diperbarui dan diubah dari wacana yang menyatakan bahwa masalah Palestina dan Timur Tengah lainnya adalah masalah agama yang memerlukan partisipasi seluruh kaum Muslimin menjadi wacana yang menganggap masalah Palestina adalah masalah univerasal yang memerlukan perhatian semua masyarakat manusia.

Pembaruan dan perubahan wacana tersebut telah berhasil memperbarui dan mengubah wacana lama yang, berdasarkan ciri-cirinya, lebih bersifat konservatif dan tertutup yang termasuk dalam kategori tradisionalisme menjadi wacana baru yang, berdasarkan ciri-cirinya, lebih bersifat liberal dan terbuka, yang termasuk ke dalam kategori pos-tradisionalisme.

Respons kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana lama yang dikeluarkan kaum Nahdliyin Lama dengan menawarkan wacana baru yang masih ada kesinambungan atau kontinuitas dengan wacana lama. Dengan demikian respons kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana yang diungkapkan kaum Nahdliyin Lama bukan bersifat alternatif, melainkan kritik dan koreksi terhadap wacana lama dengan menawarkan wacana baru yang dianggap lebih sesuai dengan perkembangan pemikiran dan budaya manusia.

Berdasarkan hasil penelitian ini, ada tiga proposisi yang layak diajukan. *Pertama*, pembaruan wacana kaum Nahdliyin menunjukkan makna adanya perubahan di kalangan kaum Nahdliyin yang selama ini dimitoskan sebagai kelompok masyarakat yang tertutup, konservatif, dan sulit ditembus oleh pembaruan dan perubahan. Pembaruan dilakukan oleh kaum Nahdliyin Baru yang merespons wacana lama yang dikeluarkan oleh kaum Nahdliyin Lama. *Kedua*, pembaruan wacana kaum Nahdliyin merupakan lompatan perubahan dari tradisionalisme ke pos-tradisionalisme, sebuah tahapan yang sejajar dengan pos-modernisme, suatu pola perubahan yang tidak linear yang tanpa melalui tahapan modernisme, neo-modernisme, melainkan langsung ke pos-tradisionalisme. *Ketiga*, pembaruan wacana kaum Nahdliyin menunjukkan makna adanya respons kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana lama yang dikeluarkan kaum Nahdliyin Lama berupa sebuah gerakan pembaruan wacana yang selama ini hampir tidak pernah terjadi di kalangan kaum Nahdliyin. Respons ini tidak bersifat alternatif, melainkan bersifat kritik dan korektif dengan merombak tradisi lama untuk kemudian membangun tradisi baru yang dianggap lebih sesuai dengan perkembangan pemikiran dan budaya manusia

Penelitian ini dilakukan di antaranya untuk menggarisbawahi pernyataan Benedict Anderson yang menyayangkan adanya prasangka-prasangka ilmiah yang menyebabkan peminggiran NU dari pusat perhatian. Dengan demikian penelitian ini diharapkan bisa memberikan perhatian lebih besar terhadap NU. Juga mendukung Mitsuo Nakamura yang menyatakan bahwa ada sikap radikal di kalangan warga NU yang terjadi pada 1970an yang dianggap tidak bertentangan dengan corak tradisionalisme NU. Sebaliknya penelitian ini ingin mengoreksi pernyataan Deliar Noer yang menyebut NU sebagai

organisasi tradisional dan konservatif yang merupakan kendala bagi gerakan pembaruan di Indonesia. Penelitian ini membuktikan bahwa NU memang organisasi tradisional dan konservatif, namun dalam perkembangannya di kalangan mereka sendiri muncul generasi pembaru yang berpikiran liberal dan terbuka. Penelitian ini juga melengkapi temuan Martin van Bruinessen yang menjelaskan bahwa telah berkembang wacana tentang berbagai masalah keagamaan dan wacana tentang berbagai masalah sosial ekonomi yang terjadi pada masa setelah NU kembali ke Khittah 1926 pada1984. Namun Bruinessen menempatkan masalah wacana sebagai bagian dari fokus penelitiannya tentang sejarah NU, pengalaman politik NU dan hubungannya dengan penguasa Orde Baru, latar belakang NU kembali ke Khittah 1926, hubungan NU dengan pesantren dan tarekat, wacana NU tentang berbagai masalah keagamaan, dan wacana NU tentang masalah sosial ekonomi. Apabila Bruinessen mengkaji masalah keagamaan dan sosial ekonomi, maka penelitian ini mengkaji pembaruan wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global.

SUMMARY

Revitalization of Discourse in the Nahdliyin Group: A Sociological Study on a Change from Traditionalism to Post-Traditionalism

Shonhadji Sholeh

In about a last decade there have occurred new fenomena in the circle of Nahdliyin group --- a something that is almost never happen in history of NU --- a movement of revitalization carried out by young generation of NU, that is then called as New Nahdliyin group. They carry out revitalization of discourse on various religious, social, national, state, and global issues. They respond old discourse expressed by the Old Nahdliyin group that is traditional, conservative, close-minded, and regarded as not appropriate for the contemporary human thought and culture. Then they offer a new discourse that then is called as post-traditional. This study also will be seen from sociology of knowledge perspective, a new branch of sociology that study a relationship between knowledge and subject.

Based on the context above, problems of research proposed are what kind of discourse are expressed by the New Nahdliyin group? Then how does pattern of change happen from the old discourse to the new discourse. And the last, how the New Nahdliyin group respond the old discourse expressed by the Old Nahdliyin group. And based on these problems, this research tries to comprehend the discourse expressed by the New Nahdliyin group on various religious, social, national, state, and global issues. Then, it is necessary to comprehend the pattern of change from the old discourse to the new discourse. And the last, it is also necessary to comprehend how the New Nahdliyin group respond the discourse expressed by the Old Nahdliyin group.

The research used discourse analysis approach, a study to examine and analyze language produced scientificly in writing as well as oral by the exponents of the Old Nahdliyin group as well the New Nahdliyin group. This approach is chosen based on conviction that the meaning of the exponents life can be known by observing them directly. By this approach, collecting data is based on effort to search their perspectives. Beside, this study also uses indepth, lengthy, and open-ended interview. By this approach it is hoped that the subjects can become active participants in finding data.

Beside the discourse analysis, this research also backed up by paradigm of social definition and teory of social construction approach. In perspective social definition, revitalization of discourse in the Nahdliyin group will be seen as individual consciousness and structural factor. In fact, this study does not only involve structural factor, but also consciousness of actors in the circle of Nahdliyin group in constructing new discourse. This social definition perspective is strengthened by social construction theory approach in order to comprehend symbols and language used in social interaction. In this perspective, Peter L. Berger and Thomas Luckmann, experts of social construction theory, offer this theory to study theoretically and systematically on sociology of knowledge not on knowledge of religion. So that, this study on revitalization of discourse in Nahdliyin group put sociology of knowledge approach into and not philosophical-theological approach.

This research successly reveals some important findings, that is, *first*, revitalization of discourse on religious issues in Nahdliyin group, a change from old

discourse to new discourse, and the kind of response expressed by the New Nahdliyin group toward old discourse expressed by the Old Nahdliyin group. The revitalization of discourse on religious issues, consists of (1) Discourse of Ahlussunnah wal Jama'ah issue,they revitalize and change the discourse from following the product of school thoughts to following the method of school thinking, and from following Islamic doctrine to reinterpretation and construction of Islamic doctrine. (2) Discourse of understanding Islam, they revitalize and change the discourse from concervative and closed-minded understanding to liberal and opened-minded understanding. (3) Discourse of character of Islamic doctrine, they revitalize and change from regarding Islam as a universal religion to regarding Islam as a universal and local religion. (4) Discourse of Islamic Shari'ah, they revitalize and change the discourse from regarding Islamic shari'ah is originally theological and must be deed by man to regarding that shari'ah should be developed as a democratic doctrine for the sake of mankind. (5) Discourse of social fikih, they revitalize and change the discourse from textual approach to contextual approach. (6) Discourse of thought, they revitalize and change the discourse from concervative thought to liberal one.

Secondly, revitalization of discourse on social, national, and state issues, consists of (1) Discourse of nativitazion of Islam, they revitalize and change the discourse from identifying Islam as Arab to regarding Islam is different from Arab. (2) Discourse of Islam and military, they revitalize and change the discourse from regarding that military is needed in order to strengthen society to regarding that to strengthen society not necessasary by military but by improving their education and thought. (3) Discourse of strugling for improving labor fate, they revitalize and change the discourse from regarding that the relationship between labor and employer is good enough and compatable to fikih to regarding that it is necessary to reform fikih in order to improve the labor position better in relation with employer. (4) Discourse of relationship between politics and religion, they revitalize and change the discourse from regarding that politics and religion cannot be separated to regarding that politics must be separated from relious affair. (5) Discourse of constraint of democratization, they revitalize and change the discourse from statement that politics is a way for defeating people struggle to statement that politics is just an instrument for people struggle so that it must be compatable for the sake of people. (6) Discourse of transformatif education for pluralist Islam, they revitalize and change the discourse from old educational system in pesantren to revitalization of education for pluralist Islam. (7) Discourse of developing NU culture, they revitalize and change the discourse from regarding that culture of NU must be centralizing and developing in pesantren circle to regarding that developing NU culture can take place in everywhere and various educational backgrounds for enrichment NU culture.

Thirdly, revitalization of discourse on various global issues, concists of: (1) Discourse of Islam fundamentalism, they revitalize and change the discourse from regarding that Islam fundamentalism is an understanding that requires struggle for Islam through plotical and power approach to regarding that Islam fundamentalism is a hard trend in Islam that is not relevant to today situation yet, because struggle for Islam can be did by using cultural approach. (2) Discourse of civil society, they revitalize and change from regarding that civil society as a concept that its origin was put into effect in the history of Islam that is called 'Masyarakat Madani' to regarding that civil society is a Western cultural product that may be adopted critically. (3) Discourse of universal and

religious issues, they revitalize and change fromregarding that Paletinian and other Middle Eastern issues are religious ones that require all Muslims to regarding that Palestinian and other Middle Eastern Issues are universal ones that require participation from all human society.

The revitalization and change has revitalized and changed the old discourse that, based on its characters, more concervative and closed-minded and so that it is in category of traditionalism to the new discourse that, based on its characters, more liberal and opened-minded and so that it is in category of post-traditionalism.

The response that is put on by the New Nahdliyin group to the old discourse that is expressed by the Old Nahdliyin group with offering the new discourse that still has relation or continuity with the old discourse. So that the response put on by the New Nahdliyin group to the old discourse expressed by the Old Nahdliyin group is not an alternative discourse but a criticism and correction toward the old discourse with offering a new discourse regarded more compatible to contemporary thought and culture of mankind.

Based on results of research, there are three propositions that is feasible to propose. *First*, this revitalization of discourse in Nahdliyin group shows us a meaning that there is a change in the circle of Nahdliyin group that there is a myth for a long time that they are a community that are closed-minded, concervative, and are hardly emerged by revitalization and change. The revitalization is carried on by the New Nahdliyin group to respond the old discourse expressed by the Old Nahdliyin group. *Secondly*, revitalizaton of discourse in the Nahdliyin group is a jump-change from traditionalism to post-traditionalism, a fase that is equal at the same level with post-modernism, a change pattern that is not linear, without going through modernism and neo-modernism fase, but going directly to post-modernism. *Thirdly*, the revitalization of discourse in the Nahdliyin group shows us a meaning that there is a response put on by the New Nahdliyin group to the old discourse expressed by the Old Nahdliyin group by revitalization of discourse that almost never happen in the circle of Nahdliyin group. This respons is not an alternative discourse, but criticism and correction with rejecting the old tradition and constructing a new tradition regarded more compatible to contemporary thought and culture of mankind.

This research carried out that, one of its aims, is to underline Bennediet Anderson's statement that regrets some scientific prejudices caused marginalizing NU from focus of attention. So it is hoped that this research can give more attention to NU. Beside, it is to back up Mitsuo Nakamura who states that there is a radical attitude in the circle of NU members in 1970s that is not contradicted to the character of traditional NU. On the other hand, this research could correct Deliar Noer's statement that NU as a traditional and concervative organization is a constraint for movement of reformation in Indonesia. This research shows us an evidence that actually NU is a traditional and concervative organization, but in its development in the circle of its members occurs a generation of reformation who have liberal and opened-minden thoughts. This research is also to complete a study by Martin van Bruinessen that informs us that there is a development of discourse on various religious issues and various social-economic issues that happened in the time when NU returned to khittah 1926 since 1984. Nevertheless, Bruinessen studies the discourse as a part of his research on history of NU, political experience of NU and its relation to New Order ruler, the backgroud of NU returns to

Khittah 1926, the relationship between NU with pesantren and tarekat, discourse of NU on various religious issues, and discourse of NU on various social and economic issues. While Bruinessen studies on various religious and social-economic issues, this study discusses revitalization of discourse on various religious, social, national, state, and global issues.

ABSTRAK
Pembaruan Wacana Kaum Nahdliyin: Kajian Sosiologis tentang Perubahan dari Tradisionalisme ke Pos-Tradisionalisme

Shonhadji Sholeh

Disertasi ini mengkaji pembaruan wacana tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global di kalangan kaum Nahdliyin. Pembaruan dilakukan oleh kaum Nahdliyin Baru untuk mengubah wacana kaum Nahdliyin Lama. Serangkaian masalah yang ingin dijawab dalam kajian ini adalah seperti apa wacana kaum Nahdliyin Baru untuk mengungkapkan gagasan dan pemikiran mereka tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global? Selain itu, bagaimana pola perubahan dari wacana lama ke wacana baru itu terjadi di kalangan warga Nahdliyin? Lalu bagaimana kaum Nahdliyin Baru dengan gagasan dan pemikiran mereka itu merespons wacana kaum Nahdliyin Lama?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut dilakukan kajian dengan menggunakan beberapa teori dan konsep. Teori dan konsep yang digunakan adalah agama dan perubahan, pola perubahan, agama dalam perspektif sosiologi pengetahuan, ideologi, bahasa, hegemoni, wacana, dan agama.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini selain pendekatan analisis wacana, juga digunakan pendekatan paradigma definisi sosial, yang didukung teori konstruksi sosial. Objek penelitian pembaruan wacana kaum Nahdliyin tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global ini dibatasi pada wacana para tokoh di tiga lembaga yang ada di tiga kota besar, yakni eLSAD di Surabaya, LKIS di Yogyakarta, dan Lakpesdam di Jakarta. Subjek penelitiannya adalah mereka yang merupakan para tokoh penggagas wacana baru, yang terdiri dari 15 orang. Untuk mengumpulkan data, dilakukan wawancara mendalam dengan mereka, namun data utama didapat dari tulisan-tulisan mereka dalam berbagai media.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa kaum Nahdliyin Baru telah memunculkan wacana baru yang berbeda dengan wacana kaum Nahdliyin Lama. Wacana kaum Nahdliyin Baru meliputi berbagai masalah tentang keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Secara lebih rinci wacana itu merupakan gagasan dan pemikiran baru mengenai *Ahlussunnah wal Jama'ah*, penyegaran pemahaman keagamaan, Islam sebagai agama universal dan lokal, membangun syariat demokratik, kontekstualisasi *fiqh* sosial, dan liberalisasi pemahaman agama. Kemudian tentang pribumisasi Islam, demiliterisasi, memperjuangkan nasib buruh, pemisahan politik dari ukhrawi, proses demokratisasi, Islam pluralis, dan kultur hibrida. Selain itu mereka juga merespons masalah dan isu fundamentalisme Islam, *civil society*, dan mengubah masalah agama menjadi masalah univerasal.

Dapat disimpulkan bahwa pembaruan wacana yang mereka lakukan adalah merespons wacana lama dengan melakukan rekonstruksi dan reinterpretasi terhadap ajaran agama. Hal ini dimungkinkan karena kaum Nahdliyin Baru telah melakukan pergumulan dan interaksi yang intens dengan pemikiran dan budaya baru. Pembaruan yang mereka lakukan telah membuat perubahan dengan 'lompatan besar', dari tradisionalisme ke pos-tradisionalisme. Namun demikian, respons yang mereka lakukan

bukan wacana alternatif, melainkan kritik dan koreksi terhadap wacana lama, sehingga antara wacana lama dan wacana baru masih ada kontinuitas.

Kata-kunci: wacana, kaum Nahdliyin Lama, kaum Nahdliyin Baru, tradisionalisme, pos-tradisionalisme, konservatif, liberal

ABSTRACT
Revitalization of Discourse in the Nahdliyin Group: A Sociological Study on a Change from Traditionalism to Post-Traditionalism

Shonhadji Sholeh

This work discusses the revitalization of discourse on various religious, social, national, state, and global issues in the circle of Nahdliyin group. The revitalization arranged by the New Nahdliyin group in order to respond and change the discourse expressed by the Old Nahdliyin group. A series problems will be attempted to answer in this study are what kind of discourse produced by the New Nahdliyin group to express their ideas and thoughts on various religious, social, national, state, and global issues? Then, how does the change go from the old discourse to the new one? And the last, how the New Nahdliyin group with their thoughts respond the discourse expressed by the Old Nahdliyin group?

To answer these problems is an attemptation to study with some theories and concepts. The theories and concepts are religion and change, model of change, religion in sociology of knowledge perspective, ideology, language, discourse, and religion.

The method used in this study is discourse analysis approach as well paradigm of social definition and theory of social construction approach. The object of research is discourse of the New Nahdliyin group on various religious, social, national, state, and global issues. This object is limited at discourses of certain actors at three institutes in three big cities, namely Lakpesdam in Jakarta, LKIS in Yogyakarta, and eLSAD in Surabaya. Meanwhile the subject of research are some prominent figure, e.a. 15 persons, who express their ideas and thoughts on new discourse. In collecting data, there are some depth interviews, but the main data are found from their writings and articles at various mass media.

The result of research shows that the New Nahdliyin group have produced a new discourse that is different from discourse expressed by the Old Nahdliyin group. The new discourse consists of various religious, social, national, state, and global issues and problems. They are ideas and thoughts produced by the New Nahdliyin group on Ahlussunnah wal Jama'ah, to refresh religious understanding, Islam as a universal and local religion, to build a democratic shari'ah, contextualization of social fiqh, and liberalization of relion understanding. Then . on nativization of Islam, demilitarization, to struggle labor fate, to separate political behavior from religion, process of democratization, pluralist Islam, and hybrid culture. The last, on fundamentalism Islam, civil society, and to change religious affairs to be universal affairs. It also shows that response expressed by the New Nahdliyin group to discourse produced by the Old Nahdliyin group is alternative response or something that is different from the old one. And, model of change from the old discourse to the new one is a change from traditinalism to post-traditionalism.

It is concluded that revitalitation of discourse in the circle of Nahdliyin group is a response to the old discourse that is a reconstruction and reinterpretation on Islamic doctrine. It is possible because they have intense interaction with contemporary thoughts and cultures. The revitalitation is a cultural-jump, a change model from traditionalism to

post-traditionalism. Nevertheless, the response they did, is not an alternative discourse, but a criticism that there is a continuity between the old discourse and the new one.

Key-words: discourse, the Old Nahdliyin group, the New Nahdliyin group, traditionalism, post-traditionalism, conservative, liberal.

DAFTAR ISI

Halaman Pengesahan		iii
Panitia Penguji Disertasi		iv
Motto		v
Ucapan Terima Kasih		vi
Ringkasan		x
Summary		xiv
Abstrak		xviii
Abstract		xxii
Daftar isi		xxii
Daftar Tabel		xxvi
Penjelasan Kata dan Peristilahan		xxvii
Transliterasi		xxxii
BAB I :	PENDAHULUAN	1
	A. Latar Belakang	1
	B. Kajian tentang Pernah Dilakukan dan Yang Masih Memerlukan Kajian	11
	C. Permasalahan	17
	D. Tujuan Penelitian	18
	E. Manfaat Penelitian	18
	F. Kontribusi Teoretik yang Diharapkan	19
BAB II :	KERANGKA PEMIKIRAN TEORETIK	21
	A. Agama dan Perubahan	22
	B. Pola Pikir untuk Perubahan	28
	1. Pola Pikir Genetik	28
	2. Pola Pikir untuk Sistemasi Ilmu Pengetahuan	29
	3. Pola Pikir yang Bergerak dari Kutub Statika ke Kutub Dinamika	30
	4. Deskripsi tentang Tangkapan terhadap Realitas	32
	5. Kategorisasi Realitas	32

6. Pembagian Realitas..... 33
7. Ciri Esensial Epistemologik..... 33
7. Ciri Esensial Epistemologik Metodologi Penelitian 34
9. Pola Pikir tentang Keterkaitan antar Fenomena.... 34
10. Pola Pikir Integrasi..... 35
11. Pola Pikir Kontradiksi Intern..... 36
C. Pola Perubahan Masyarakat..... 37
D. Kajian Agama dalam Perspektif Sosiologi Pengetahuan..... 44
E. Konsep Ideologi..... 51
F. Konsep Bahasa..... 54
G. Konsep Hegemoni..... 56
H. Konsep Wacana..... 59
I. Konsep Agama..... 62
J. Konsep Wacana Keagamaan..... 68
BAB III : METODE PENELITIAN..... 75
A. Pendekatan Analisis Wacana..... 75
B. Unit Analisis..... 77
C. Pendekatan Paradigma..... 77
D. Objek, Subjek Penelitian..... 81
E. Strategi Pengumpulan Data..... 84
F. Strategi Analisis Data..... 85
G. Kesulitan dan Pengalaman Peneliti di Lapangan 88
BAB IV : KELAHIRAN NAHDLIYIN BARU DI KALANGAN WARGA NU..... 90
A. Kembali ke Khittah 1926: Lahan Subur bagi Persemaian Nahdliyin Baru..... 90
B. Pertumbuhan dan Perkembangan Kaum Intelektual Muda NU..... 97
C. Kelahiran Nahdliyin Baru dan Gerakan Pembaruan Pemikiran..... 103

1. Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) di Surabaya..... 104
2. Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) di Yogyakarta..... 107
3. Lembaga Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam-NU) di Jakarta..... 114

BAB V PEMBARUAN WACANA, BENTUK RESPONS, DAN POLA PERUBAHAN..... 120

A. Pembaruan Wacana Keagamaan, Kemasyarakatan, Kebangsaan, kenegaraan, dan Global..... 120
1. Menggugat Ortodoksi Ahlussunah wal Jama'ah 122
2. Membongkar Kebekuan, Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam..... 134
3. Islam Sebagai Agama Universal dan Lokal..... 143
4. Membangun Syari'ah Demokratik..... 152
5. Fikih Sosial: dari Tekstual Menuju Kontekstual 162
6. Liberalisasi Wacana, Mendepak Konservatisme 171
7. Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia..... 179
8. Militerisasi: Penguatan Militer dan Bukan Militerisme..... 194
9. Memperjuangkan Buruh: Golongan Terpinggirkan 207
10. Memisahkan Politik dari Urusan Ukhrawi..... 216
11. Kendala Bagi Pengembangan Kedaulatan Rakyat 225
12. Pendidikan Transformatif: Menuju Islam Pluralis 232
13. Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural 243
14. Fundamentalisme Islam: Seharusnya Bukan Terorisme..... 255
15. Konsep *Civil Society* sebagai Kritik..... 267
16. Mengubah Masalah Agama Menjadi Masalah Universal..... 281

B. Pola Perubahan dari Wacana Lama ke Wacana Baru 291
C. Bentuk Respons kaum Nahdliyin Baru terhadap Wacana Lama..... 297
BAB VI : PEMBARUAN WACANA DI TENGAH KONSERVATISME KAUM NAHDLIYIN 307
A. Mendobrak Benteng Konservatisme..... 307
B. Melakukan Lompatan Budaya..... 309
C. Memelihara Benang Merah..... 312
BAB VII KESIMPULAN DAN IMPLIKASI..... 318
A. Kesimpulan..... 318
B. Implikasi..... 324
1. Implikasi Teoretik..... 324
a. Dibandingkan dengan Penelitian yang Telah Dilakukan..... 327
b. Proposisi..... 334
c. Kontribusi pada Pengembangan Ilmu..... 336
d. Keterbatasn Disertasi..... 340
e. Penelitian Lanjutan yang Diperlukan..... 341
2. Implikasi Praksis..... 342
C. Rekomendasi..... 343
DAFTAR KEPUSTAKAAN..... 345
CATATAN UJIAN TERBUKA..... 358

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1	Pola Perubahan Masyarakat.....	42
Tabel 2.2	Pola Perubahan Tradisionalisme dan Modernisme.....	43
Tabel 2.3	Ciri-ciri Pola PikirTradisionalis dan Pos-Tradisionalis...	44
Tabel 3.4	Dialektika Proses Eksternalisasi, Obyektivikasi, dan Internalisasi.....	81
Tabel 5.5	Wacana tentang Ahlussunnah wal Jamaah.....	134
Tabel 5.6	Wacana tentang Pemahaman Islam.....	143
Tabel 5.7	Wacana tentang Sifat Agama Islam.....	152
Tabel 5.8	Pembaruan Wacana Syariat Islam.....	162
Tabel 5.9	Wacana tentang Fikih Sosial.....	171
Tabel 5.10	Wacana tentang Gagasan dan Pemikiran.....	179
Tabel 5.11	Wacana tentang Islam Pribumi.....	194
Tabel 5.12	Wacana tentang Militer dan Islam.....	207
Tabel 5.13	Wacana tentang Memperjuangkan Buruh.....	216
Tabel 5.14	Wacana tentang Politik dan Agama.....	225
Tabel 5.15	Wacana tentang Kendala Demokratisasi.....	232
Tabel 5.16	Wacana tentang Pendidikan Transformatif Islam Pluralis	243
Tabel 5.17	Wacana tentang Pengembangan Budaya NU.....	255
Tabel 5.18	Wacana tentang Fundamentalisme Islam.....	267
Tabel 5.19	Wacana tentang *Civil Society*.....	281
Tabel 5.20	Wacana tentang Isu-isu Timur-Tengah.....	291
Tabel 6.21	Perbandingan Wacana Lama dan Wacana Baru.....	315

PENJELASAN KATA DAN PERISTILAHAN

Ahlussunna wal Jama'ah	kelompok *mainstream* umat Islam, yaitu mereka yang menyatakan diri sebagai pengikut ajaran Nabi dan para sahabat.
adzan	seruan dari masjid atau mushalla untuk memberitahu waktu shalat sudah tiba.
akhlaq	moralitas atau budi pekerti Islam
aqidah	dasar kepercayaan agama Islam yang berkaitan dengan teologi.
Asy'ariyah	kelompok aliran teologi Islam moderat antara fatalistik dan rasionalistik, namun kadar rasionalistiknya lebih rendah dibandingkan aliran sesama moderat, Maturidi (lihat Maturidi).
bid'ah	penyimpangan dari tuntunan Nabi
duniawi	yang berhubungan dengan dunia
fiqh	hukum Islam
fiqqhiyyah	berkaitan dengan fiqh.
firqah	kelompok atau aliran dalam Islam
hadhratusy syaikh	yang mulia
hadits	ucapan, perbuatan, atau ketetapan Nabi Muhammad yang berbuhungan dengan agama.

ijtihad	berupaya mencari hukum untuk suatu masalah atau kasus yang tidak diatur dalam al-Qur'an dan Hadits.
Jabbariyah	kelompok aliran teologi Islam yang cenderung fatalistik.
kalam	arti bahasanya wacana, kemudian digunakan untuk teologi Islam.
khalaf	generasi lanjutan umat Islam setelah abad kelima hijriah.
Khalifah	pemimpin umat Islam setelah Nabi Muhammad wafat
Khulafaur Rasyidin	arti bahasanya, para khalifah yang mendapat petunjuk. istilah untuk empat khalifah: Abu Bakar, Umar bin Khatthab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib.
khurafat	penyampuran ajaran Islam dengan kepercayaan lain.
kiai nyleneh	kiai yang sering bersikap dan berperilaku serta mengeluarkan pernyataan kontroversial.
lafadz	(lafal dalam Bahasa Indonesia) pelafalan adalah pengucapan niat.
madzhab	aliran dalam pemahaman agama (Islam)
madzahibul arba'ah	madzhab yang empat
Maturidiyah	kelompok aliran teologi Islam moderat antara fatalistik dan rasionalisti. namun kadar fatalistiknya lebih rendah dibandingkan sesama kelompok aliran moderat Asy'ariyah.
mujtahid	orang yang melakukan ijtihad (lihat ijtihad)

Muhammadiyah	organisasi sosial keagamaan (Islam) yang bercorak modern, didirikan oleh KH Ahmad Dahlan di Yogyakarta. pada 1912.
mutakallimin	bentuk jamak dari mutakallim, para pakar teologi Islam
mutasyabihat	ayat al-Qur'an yang tidak mudah dipahami secara langsung kecuali melalui ta'wil, yakni penafsiran secara lebih intens.
Mu'tazilah	kelompok aliran teologi Islam yang cenderung rasionalistik.
Nahdlatul Ulama (NU)	'Pergerakan para cendekiawan agama', sebuah organisasi sosial keagamaan yang didirikan di Surabaya pada 1926 oleh KH Hasyim Asy'ari dan KH Wahhab Hasbullah. Organisasi yang dikategorikan tradisional ini kini memiliki pengikut sekitar 40 juta orang.
Nahdliyin	Warga pengikut NU
Nahdliyin Baru	Orang-orang yang sudah berpegang pada NU dengan paradigma baru yang digagas dan dikembangkan oleh generasi muda NU dengan mengikuti metode berpikir madzhab namun bebas untuk mereinterpretasi ajaran agama.
Nahdliyin Lama	Orang-orang yang masih berpegang pada NU dengan paradigma lama dengan mengikuti produk pemikiran madzhab.

pos-tradisionalisme	paham yang berakar pada tradis, kemudian setelah berdialog dan berinteraksi dengan kultur dan pemikiran baru berupaya membongkar tradisi lama untuk kemudian membangun sebuah tradisi baru.
qunut	doa yang dilakukan pada rakaat kedua setelah i'tidal shalat shubuh dan rakaat terakhir pada pertengahan akhir bulan Ramadlan.
sahabat	generasi umat Islam pada masa Nabi Muhammad
salaf	generasi permulaan umat Islam hingga abad kelima hijriah
shalat	sembahyang dalam Islam
syirik	menyekutukan Allah dengan tuhan lain.
tabi'in	generasi umat Islam sesudah masa sahabat.
tabi'it tabi'in	generasi umat Islam sesudah masa tabi'in.
tahlil	membaca *laa ilaaha illallah* (tiada tuhan selain Allah) dalam rangka berdzikir
talqin	mengajari prinsip-prinsip ajaran agama kepada orang mati yang baru dikubur.
taqlid	mengamalkan agama dengan ikut-ikut, tanpa memahaminya.
tasawuf	mistisik Islam, hubungan intens antara manusia dan Tuhan
tauhid	arti bahasanya pengesaan Tuhan, kemudian digunakan untuk istilah teologi Islam.
ta'wil	penafsiran ayat al-Qur'an secara lebih intens terhadap ayat-ayat mutasyabihat.

ukhrawi	yang berhubungan dengan akhirat

TRANSLITERASI

ا	a	ذ	dz	ظ	zh	ن	n
ب	b	ر	r	ع	'	و	w
ت	t	ز	z	غ	gh	ه	h
ث	ts	س	s	ف	f	ء	'
ج	j	ش	sy	ق	q	ي	y
ح	h	ص	sh	ك	k		
خ	kh	ض	dh	ل	l		
د	d	ط	th	م	m		

ADLN - Perpustakaan Unair

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Sebagai sebuah organisasi sosial keagamaan, Nahdlatul Ulama (NU)[1] sejak lahirnya tidak mungkin terbebas dari masalah-masalah keagamaan. Masalah-masalah keagamaan itu bisa berupa masalah-masalah doktrin keagamaan itu sendiri, seperti akidah, fikih atau akhlak,[2] atau bisa juga berupa pandangan agama terhadap berbagai masalah dan isu kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Di kalangan umat Islam sendiri, dalam merespons berbagai masalah keagamaan, tampak ada beberapa pandangan yang berbeda, setidaknya dua pola besar pandangan. Karena masalah-masalah keagamaan tersebut selalu bermunculan secara terus menerus, maka tak pelak lagi sering terjadi pula perdebatan antar sesama umat Islam. Perdebatan itu terjadi karena perbedaan pemahaman dan interpretasi mereka terhadap agama.

Sebenarnya perbedaan pemahaman terhadap ajaran agama sudah lama terjadi dalam sejarah Islam, yakni sejak abad pertama Hijriyah yang disebabkan oleh perbedaan interpretasi terhadap doktrin dan teks-teks ajaran. Dalam perkembangan selanjutnya, perbedaan itu pada umumnya disebabkan oleh adanya dua macam cara pandang, yakni cara pandang tekstualis yang didasarkan atas orientasi pada teks-teks ajaran dan cara pandang rasionalis yang didasarkan atas interpretasi secara nalar terhadap ajaran. Kelompok pertama kemudian berkembang menjadi kaum tradisionalis yang juga akrab

[1]NU didirikan oleh KH Hasyim Asy'ari dan KH A. Wahab Chasbullah pada 1926 di Surabaya. Selama ini NU yang memiliki anggota sekitar 40 juta orang, dianggap sebagai organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia dan bahkan mungkin di dunia. Lihat M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994; Azyumardi Azra, "Liberalisasi Pemikiran NU," dalam Mujamil Qomar, *NU 'Liberal', dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan, h. 17.

MILIK
PERPUSTAKAAN
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA

dengan tradisi lokal. Sedangkan kelompok kedua menjadi cikal bakal bagi aliran modernis yang umumnya menjaga jarak dengan tradisi lokal. Kondisi berbeda pandangan dan pemikiran keagamaan ini terus berlangsung selama berabad-abad hingga saat ini. Ketika Islam masuk ke Indonesia pada abad 12, ajaran yang dibawa para penyebar agama sangat didominasi oleh aliran tradisional. Kondisi seperti inipun terus berlangsung hingga lahirnya berbagai organisasi sosial keagamaan di Indonesia. Karena itu ketika organisasi-organisasi sosial keagamaan itu lahir, juga menunjukkan dua corak yang sangat berbeda, yakni corak tradisional yang meneruskan corak ajaran Islam ketika masuk ke Indonesia dan corak modern.

Corak tradisional sudah tampak pada organisasi NU sejak kelahirannya pada 1926, karena NU memang merupakan pengorganisasian kelompok Islam tradisional. Dengan begitu dapat dikatakan bahwa sebenarnya kelahiran NU saat itu hanya pengorganisasiannya saja, sedangkan ajarannya yang tradisional secara *de facto* sudah lama hidup sejak Islam masuk ke Indonesia. Memang di antara sebab-sebab lahirnya NU adalah sebagai reaksi terhadap lahirnya organisasi Islam modern di Indonesia, Muhammadiyah, pada 1920.[3] Apabila Muhammadiyah disebut sebagai organisasi pembaruan, maka NU mengklaim dirinya sebagai pengawal tradisi Islam dan tradisi lokal yang tidak bertentangan, sehingga kemudian dikenal sebagai organisasi Islam tradisional. Sejak itu terus berlangsung persaingan interpretasi terhadap agama antara NU dan Muhammadiyah.[4]

---

[3] Islam memiliki beberapa aspek penting dalam ajaran, yakni *aqidah* yang merupakan bidang teologis keimanan; lalu aspek syari'ah yang berkaitan dengan hukum atau sejumlah aturan dalam hubungan antara manusia dengan Tuhan dan manusia dengan manusia; kemudian aspek akhlak atau budi pekerti.

[3] Lihat M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia*.

[4] Islam tradisional berarti pemahaman Islam secara tekstualis dan akrab dengan budaya lokal, berbeda dengan Islam modern yang rasionalis dan membuat jarak dengan budaya lokal. Lihat Clifford Geertz, "the Javanese Kijai: the Changing Role of a Cultural Brokers," dalam *Comparative Studies in Society and*

Muhammadiyah sebagai gerakan pembaruan. atau sering disebut gerakan puritan Islam di Indonesia, menganggap Islam masuk dan berkembang di Indonesia dalam keadaan yang berlumuran *bid'ah* (ajaran yang tidak berasal dari Nabi Muhammad) dan *khurafat* (penyimpangan dari ajaran agama yang sebenarnya).[5] Untuk itu Muhammadiyah seringkali melancarkan kritik pedas terhadap NU, dengan menyebut NU sebagai sarang TBC, yang dimasudkan bukan sebagai kepanjangan dari suatu jenis penyakit *tubercolose*, melainkan sebagai kepanjangan dari *Taklid, Bid'ah* dan *Churafat*.(sekarang, *Khurafat*. pen.).[6] Untuk merespons pelecehan itu, NU menganggap Muhammadiyah sebagai organisasi boneka kolonial yang banyak mereduksi ajaran Islam agar bisa lebih ringan dilaksanakan.[7]

Berbagai sikap seperti itu kian memantapkan sebutan NU sebagai organisasi tradisional. Itulah sebabnya hampir semua pengamat sosial keagamaan di Indonesia, khususnya tentang NU, baik dari dalam maupun luar negeri,[8] selalu menyebutnya sebagai organisasi Islam tradisional, yang merupakan kebalikan dari organisasi Islam

---

History No. 2 1960, h. 228-49; M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia;* dan Deliar Noer. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900 - 1942*, Jakarta: LP3ES.

[5]Umumnya kaum modernis menganggap umat Islam Indonesia kebanyakan bodoh dan memeluk Islam hanya dengan cara ikut-ikutan dan keberagamaan mereka sudah bercampur dengan kepercayaan lokal. Lihat, misal, Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900 - 1942*.

[6]*Taklid* berarti ikut-ikutan tanpa mengetahui persoalan dan argumentasi; *bid'ah* adalah penyimpangan dari ajaran Nabi Muhammad saw; dan *churafat* (baca: *khurafat*, pen.) berarti mencampurkan aqidah Islam dengan kepercayaan lokal, seperti Animisme atau Hindu dan Budha. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900 – 1942*.

[7]Di kalangan masyarakat Nahdliyin, khususnya di Surabaya, hal tersebut sudah menjadi anggapan umum dan dikenal apa yang disebut Islam 'minimalis', sebuah istilah untuk organisasi yang dianggap mereduksi ajaran Islam.

[8]Lihat, misalnya, Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*; Mahrus Irsyam, *Ulama dan Partai Politik Upaya Mengatasi Krisis*, Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan. 1984; Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1990; M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994; Mitsuo Nakamura, "The Radical Tradisionalism of Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang," dalam *Southeast Asian Studies* (Japan), No. 19, 1981; Sidney Jones, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca and London: Cornel University Press, 1952; Martin van Bruinessen. *NU Tradisi, Relasi, Relasi Kuasa. Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKIS, 1994; Greg Fealy and Greg Barton, *Tradisionalisme*

modern, seperti Muhammadiyah. NU secara umum digambarkan sebagai organisasi yang menampakkan diri dengan ciri-ciri tradisional, di antaranya, konservatif dan tertutup. Gambaran ini didasarkan atas kenyataan keseharian para anggotanya yang, umumnya tinggal di pedesaan, tampak sangat kental dengan adat istiadat tradisional. Misalnya, mode pakaian yang mereka kenakan terkesan ketinggalan zaman dan dalam melaksanakan peribadatan, mereka lebih suka memilih aliran konservatif, seperti sembahyang Jum'at dengan dua *adzan* (seruan untuk menjalankan sembahyang karena waktu sudah masuk), niat *shalat* (sembahyang) dengan pelafalan, *shalat* subuh dengan *qunut* (doa pada waktu i'tidal, yakni berdiri setelah kembali dari ruku' pada raka'at kedua), pembacaan *tahlil* dan *talqin* untuk orang meninggal dan sebagainya. Pendidikan kalangan warga NU umumnya madrasah dan pesantren, yakni lembaga pendidikan yang juga bercorak tradisional.[9]

Gambaran di atas merupakan fenomena umum kalangan generasi tua NU atau kaum Nahdliyin Lama, yang memang diidentifikasikan sebagai kelompok tradisional. Kelompok tradisional, dalam memahami dan mengamalkan hukum Islam atau fikih, tidak boleh tidak harus mengacu kepada salah satu dari empat madzhab, yakni Maliki, Syafi'i, Hanafi dan Hanbali.[10] Hal ini tentu berbeda dengan kalangan Islam modern yang melarang anggotanya bermadzhab dan mengharuskan mereka berpegang langsung pada

---

Nahdlatul Ulama – Negara, Yogyakarta: LKIS, 1997; Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LKIS. 1999.

[9]Ciri-ciri ini jelas berbeda dengan Muhammadiyah, organisasi Islam aliran modern, yang umumnya para anggotanya tinggal di perkotaan, dalam keseharian lelakinya lebih banyak mengenakan celana panjang dan kemeja tanpa peci, perempuannya memakai rok panjang dengan kerudung. Sedangkan dalam peribadatan mereka lebih memilih aliran baru, seperti shalat Jum'at dengan satu adzan, niat shalat tanpa pelafalan,. Shalat shubuh tanpa qunut, dan umumnya pendidikan mereka adalah sekolah formal.

[10]Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*., h. 5 dan M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia*, h. 74.

al-Qur'an dan as-Sunnah.[11] Bahkan secara sinis Deliar Noer[12] menyebut kalangan NU sebagai kelompok konservatif yang *taklid*, yakni ikut-ikutan dalam memahami dan melaksanakan ajaran agama dan menganggap mereka tergelincir pada praktik syirik --- menyekutukan Allah dengan tuhan-tuhan yang lain --- suatu perbuatan yang dilarang keras dalam Islam.

Dengan kata lain, kaum Nahdliyin Lama memahami dan mengamalkan agama didasarkan atas penafsiran klasik terhadap agama yang dirumuskan secara baku dalam kitab-kitab kuning.[13] Mereka juga dianggap sangat tertutup dan kurang peduli terhadap perubahan-perubahan dalam masyarakat, sehingga mereka terkesan terus menerus berada dalam kungkungan konservatif. Namun pada sisi lain, mereka cenderung sangat akomodatif terhadap berbagai adat dan budaya lokal, sehingga mereka sering disebut melakukan *bid'ah* dan *khurafat*.[14]

Kesan tentang NU sebagai organisasi Islam tradisional seperti tergambar di atas bukan tidak beralasan, karena memang fenomena selama ini memberikan petunjuk seperti itu. Sebaliknya kalangan NU sendiri juga merasa 'tidak bersalah', dan sudah merasa benar, dalam melakukan kiprah sosial keagamaan yang selalu dituntut untuk melakukan perubahan-perubahan dan penyesuaian. Dengan berpegang pada doktrin Islam

---

[11]Kalangan modernis mendasarkan pemahaman dan pengamalan agama langsung pada Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber ajaran agama, tidak perlu menjadikan kitab-kitab tentang hukum Islam karya para ulama abad pertengahan sebagai rujukan utama. Lihat H. Munawar Cholil, *Kembali kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

[12]Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*., h. 30.

[13]Kitab-kitab kuning adalah kitab-kitab klasik yang ditulis oleh para ulama abad pertengahan dan merupakan kitab-kitab mu'tabarah (dianggap layak untuk dijadikan bacaan wajib) di pesantren dan masyarakat Nahdliyin (warga NU). Misalnya, dalam hukum Islam sangat dikenal kitab *Safinatunnaja*, karangan Syaikh Salim ibn Samir al-Hadlrami dan kitab *Fathul Qarib* karangan Syaikh Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad ibn Qasim asy-Syafi'i dan untuk kitab tafsir al-Qur'an. *Tafsir al-Jalalain*, karangan Syaikh Jalaluddin al-Mahalli dan Syaikh Jalaluddin as-Suyuthi.

[14]Tahlil dan doa untuk orang meninggal merupakan kebiasaan yang dianjurkan di kalangan Nahdliyin, namun tindakan ini oleh kaum modernis dianggap sebagai *bid'ah* dan *khurafat*, yakni perbuatan ikut-ikutan dan menyimpang dari ajaran Nabi dan bercampur dengan syirik.

Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja),[15] mereka menganggap bahwa apa yang mereka lakukan sudah benar. Sikap mereka yang akomodatif dan kompromistis dengan adat dan budaya lokal, menurut mereka, justeru lebih baik dilakukan selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan membawa kebaikan bagi masyarakat.[16] Sedangkan tuntutan untuk perubahan juga sudah mereka lakukan dengan tetap berpegang pada prinsip perubahan menurut cara Aswaja sendiri,[17] meski perubahan itu dianggap sangat lamban.

Di balik gambaran umum tentang kesan kondisi kehidupan keseharian warga Nahdliyin di atas, sebenarnya telah terjadi perubahan mendasar dan radikal dalam diri organisasi NU. Perubahan itu bukan hanya dalam pemahaman dan pengamalan agama, melainkan juga dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk kehidupan bermasyarakat, berbangsa, bernegara, dan merespons isu-isu global. Motor penggerak perubahan itu adalah generasi muda NU, yang menampakkan diri dengan pemikiran dan pandangan yang progresif dan transformatif. Itulah sebabnya para pembaru NU, lebih tepat disebut kaum Nahdliyin Baru, menganggap pemahaman dan wacana kaum Nahdliyin Lama sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan masyarakat dan harus diperbarui. Mereka berupaya melakukan reinterpretasi dan rekonstruksi terhadap ajaran agama. Sejumlah aktivitas mereka, baik secara perorangan maupun kelembagaan yang mereka dirikan dan

---

[15]Golongan Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja) dalam Islam digambarkan sebagai kelompok arus utama umat Islam yang mengakui khulafaurrasyidin atau khalifah empat, yakni Abu Bakar, Umar bin Khaththab, Utsman bin 'Affan dan Ali bin Abi Thalib, secara berturut-turut sebagai pemimpin umat Islam sesudah wafat Nabi, sebab ada kelompok lain yang menolak kepemimpinan khulafaurrasyidin. Selain itu, golongan Aswaja juga berpegang pada salah satu dari empat imam madzhab (Maliki, Syafi'I, Hanafi dan Hanbali) dalam berfiqih (hukum), mengikuti al-Asy'ari dan al-Maturidi dalam ber'aqidah (teologi) dan mengikuti al-Junaid dan al-Ghazali dalam bertasawuf (mistik). Di Indonesia mereka mengakui mitologi 'Wali Songo' (Sembilan Wali) yang menyebarkan Islam di Pulau Jawa.

[16]Prinsip kemaslahatan umat dalam kaidah hukum Islam disebut *'al-Mashlaha al-Mursalah'*, dalam banyak kenyataan, sudah diterapkan, seperti pembukuan al-Hadits (Kumpulan Sabda Nabi), adzan dua kali pada shalat Jum'at yang diperintahkan oleh Umar bin Khaththab dan sebaginya.

[17]Kaidah fikih yang membatasi perubahan adalah *'al-muhafadzatu 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah'* (Memelihara nilai-nilai lama yang baik dan mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik).

kelola,[18] memperlihatkan respons mereka terhadap wacana lama dan menawarkan sebuah wacana baru.

Gerakan kaum Nahdliyin Baru ini merupakan kelanjutan dari rintisan yang dilakukan oleh KH Ahmad Shiddiq dan KH Abdurrahman Wahid. Sebagai Rais Aam Syuriyah PB NU, KH Ahmad Shiddiq menyatakan di depan Musyawarah Nasional (Munas) NU pada 1984[19] bahwa NU bisa menerima Pancasila sebagai asas tunggal untuk berbangsa dan bernegara yang kemudian dikukuhkan sebagai keputusan Muktamar 1985. Pernyataan ini penting artinya, karena dengan keputusan ini warga NU bisa menerima Pancasila sebagai asas tunggal bagi semua organisasi kemasyarakatan. Bahkan yang mengejutkan, keputusan itu sendiri merupakan yang pertama bagi organisasi-organisasi Islam, termasuk kalangan modernis, karena pada saat itu masih kuat anggapan di kalangan umat Islam bahwa organisasi Islam harus didasarkan atas asas Islam.

Sementara itu Abdurrahman Wahid dianggap sebagai penggebrak pembaruan dalam NU. Sebagai tokoh yang oleh banyak orang disebut 'kiai *nyleneh*', karena pernyataan-pernyataannya yang sering dipandang kontroversial dan menyimpang dari tradisi NU, seperti tradisi ucapan salam *assalamu'alaikum* bisa diganti dengan selamat pagi, selama sore dan sebagainya. Para pengamat, seperti Barton dan Kurzman,[20] memasukkan Abdurrahman Wahid ke dalam kelompok 'Islam Liberal', yakni mereka

---

[18]Orang-orang muda NU yang sering melontarkan pemikiran dan pandangan baru adalah para aktivis pada Lembaga Kajian dan Pengembagan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam PB NU) di Jakarta, Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) di Yogyakarta dan Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (ELSAD) di Surabaya.

[19]Sebenarnya gagasan ini sudah dimunculkan sebelum Muktamar 1979, dalam sebuah buku kecil KH Ahmad Shiddiq menyatakan bahwa negara yang harus dilindungi adalah negara nasional yang didasarkan atas kedaulatan rakyat. Ini merupakan penolakan implisit terhadap cita-cita negara oleh hampir semua organisasi Islam. Dari sini kemudian melangkah kepada penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal. Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, h. 129-31.

yang menginginkan keterbukaan dan kebebasan berpikir dalam Islam. Barton bahkan menempatkan pemikiran Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid, selain dalam 'Islam liberal' juga dalam 'Neo-Modernisme Islam'. Namun Ahmad Baso membedakan antara Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Apabila Nurcholish Madjid memang termasuk kelompok Neo-Modernisme Islam, maka Abdurrahman Wahid masuk ke dalam kelompok 'Pos-Tradisionalisme Islam'.[21]

Setelah itu Masdar F. Mas'udi telah melakukan 'lompatan tradisi' dengan menambah waktu pelaksanaan ibadah haji setahun lebih dari sekali. Tidak seperti yang diatur dalam fikih, peraturan peribadatan yang konvensional, bahwa ibadah haji hanya dilakukan pada bulan *Dzulhijjah* (bulan Hijriyah yang ke 12), namun menurut dia, ibadah ini bisa juga dilaksanakan pada bulan-bulan lain sesuai dengan kesepakatan negara-negara bersangkutan, sejak 1 *Syawal* hingga 10 *Dzulhijjah*. Usulan ini dikemukakan karena alasan jumlah umat Islam yang menunaikan ibadah haji kian besar, sementara lokasi ibadah sangat terbatas, sehingga diperlukan upaya penggiliran.[22] Kemudian Said Aqil Siraj, alumnus Universitas *Ummul Qura* Mekkah, Arab Saudi, yang kini menjabat Ketua PB NU, pernah pada tahun 1998, memberikan khutbah di Gereja Katolik Alqonz (Aloysius Gonzala), Surabaya. Suatu peristiwa langka yang sangat tidak biasa dilakukan oleh seorang kiai dengan alasan apapun. Setelah itu pada waktu memberikan pidatonya, sebagai Ketua Panitia Muktamar NU di Lirboyo, Kediri, pada tahun 2000, dia mengubah

---

[20]Greg Barton, *Gugatan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurkholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara, 1999 dan Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

[21]Apabila Neo-Modernisme Islam meninggalkan tradisionalisme sama sekali untuk menggantikannya dengan neo-modernisme, sementara post-tradisionalisme menuju modernitas dengan tetap menjadikan tradisi sebagai titian' lihat Ahmad Baso, 'Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme," dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Jakarta, No. 10, Th. 2001.

[22]Surat Kabar Harian *Media Indonesia*, 31 Mei 2000.

bunyi kaidah fikih, pakem hukum yang menjadi pegangan NU,[23] dengan maksud untuk mempercepat pembaruan dalam NU. Gebrakan pembaruan ini kemudian diikuti oleh sejumlah generasi muda NU yang tersebar di berbagai kota di Indonesia.

Generasi pembaru ini juga banyak yang bergabung dalam beberapa lembaga. Lembaga-lembaga yang kemudian berperan sebagai penggerak pembaruan ini adalah Lakpesdam-NU di Jakarta, yang menerbitkan Jurnal *Tashwirul Afkar* dan buku-buku yang berisi gagasan-gagasan baru untuk pembaruan pemikiran dan kebudayaan.[24] Kemudian Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) di Jakarta, yang mengkhususkan aktivitasnya pada upaya mendekonstruksikan kitab-kitab klasik yang banyak dikaji di berbagai pesantren dan kalangan Nahldiyin.[25] Lalu Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) di Yogyakarta, yang menerbitkan buku-buku yang berisi wacana Islam transformatif, seperti *Kiri Islam* (Hasan Hanafi), *Islam dan Pembebasan* (Asghar Ali Engineer), *Masyarakat Tak Beragama* (Abdel Wahab el-Affendi), *Wahyu dan Revolusi* (Ziaul Haque), *Dekonstruksi Syari'ah* (Abdullahi Ahmad an-Na'im), *Tekstualitas al-Qur'an* (Nasr Hamid Abu Zayd) dan ilmu-ilmu sosial baru.[26] Juga Lembaga Kajian dan

---

[23]Sebuah kaidah fiqih yang seharusnya berbunyi *'al-muhafadhatul 'ala al-qadim al-shalih, wal akhdzu bi al-jadid al-ahslah'* (memelihara nilai lama yang baik dan mengambil nilai baru yang lebih baik) dibalik menjadi *'al-akhdzu bil jadid al-ashlah wa al-muhafadhatu bi al-qadim al-shalih* (mengambil nilai baru yang lebih baik dan memelihara nilai lama yang baik).

[24]Misalnya *Tashwirul Afkar* No. 10, Tahun 2001 berisi tema "Post-Tradisionalisme Islam," sebuah gagasan pemikiran yang diilhami Muhammad 'Abid al-Jabiri, pemikir Maroko, untuk menyebut pembaruan pemikiran di kalangan NU dengan membedakannya dari 'Neo-Modernisme' yang umumnya disandang oleh kaum modernis. Kalau 'Neo-Modernisme' merupakan paham pembaruan dengan meninggalkan tradisionalisme untuk melompat ke kondisi baru, maka 'Post-Tradisionalisme' membangun tradisi baru melalui proses pembaruan yang didasarkan pada tradisi lama.

[25]Di antara buku yang pernah diterbitkan FK3 adalah *Wajah Baru Relasi Suami-Isteri, Telaah Kitab 'Uqud al-Lujjain*, Jakarta: FK3 - The Ford Foundation - LKIS, 2001. Buku ini melakukan kajian kritis terhadap kitab klasik *'Uqud al-Lujain* karya ulama legendaris asal Banten, Syaikh Nawawi yang membahas hubungan suami isteri akhir abad 19 yang mengesankan posisi perempuan terhegemoni oleh laki-laki, misalnya kebolehan poligami bagi laki-laki tanpa syarat. Oleh FK3, posisi ini diluruskan disesuaikan dengan perkembangan dan konteks masa sekarang, misalnya syarat untuk poligami sangat ketat sehingga hampir tak mungkin terpenuhi oleh setiap laki-laki untuk melakukan berpoligami.

[26]LKIS pernah menerbitkan buku tentang kultur hibrida yang mengupas perkembangan budaya NU yang tidak lagi hanya bersumber pada pesantren dan lingkaran kiai, melainkan juga bersumber pada

Pengembangan Sumberdaya Manusia (LKPSM) di Yogyakarta yang menyelenggarakan kajian, penelitian, penerbitan buku-buku Islam baru seperti *Teologi Pembangunan* dan *Pergulatan Muslim Komunis* (Hasan Raid), dan pelatihan-pelatihan. Sesudah itu Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) di Surabaya, yang menerbitkan Jurnal *Gerbang* dan buku-buku tentang pemikiran dan budaya keagamaan kontemporer.[27] Di antara lembaga-lembaga ini, yang paling menonjol adalah Lakpesdam NU di Jakarta, LKIS di Yogyakarta, dan eLSAD di Surabaya.

Gambaran di atas menunjukkan telah terjadi pembaruan dan perubahan besar-besaran dalam wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global di kalangan kaum Nahdliyin, yang dilakukan oleh generasi muda NU atau kaum Nahdliyin Baru, baik secara pribadi-pribadi atau dalam kelompok-kelompok pada sejumlah lembaga, dalam wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Kelompok-kelompok tersebut merupakan komunitas-komunitas kecil ilmiah yang secara intens tidak saja melakukan kajian dan penelitian atas berbagai pemikiran keagamaan, filsafat dan teori-teori sosial, melainkan juga terjun ke lapangan untuk melakukan pendampingan, advokasi dan untuk urusan tertentu mereka berdemonstrasi. Latar belakang pendidikan sebagian besar mereka adalah pesantren, suatu lembaga pendidikan tradisional di pedesaan, yang melanjutkan pendidikan tinggi mereka di perkotaan, yang umumnya kemudian bergabung dalam organisasi kemahasiswaan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII).

---

kalangan luar pesantren dan luar lingkaran kiai, misalnya dari kampus, sehingga kemudian bisa memperkaya kazanah pemikiran dan budaya NU. Lihat Hairus Salim dan Muhammad Ridwan, Kultur Hibrida, Anak Muda NU di Jalur Kultural, Yogyakarta: LKIS, 1999.

[27]Sementara itu ELSAD juga menerbitkan buku berjudul *Syariah Demokratik*, terjemahan dari tulisan Mahmoud Mohammed Taha, yang membalik paradigma syari'ah yang dalam pengertian konvensional merupakan doktrin dari langit yang harus diterima manusia apa adanya, namun 'syari'ah demokratik'

Mereka kebanyakan sudah berpengalaman dalam berbagai kegiatan pengembangan dan, menurut Martin van Bruinessen,[28] memiliki kepedulian terhadap masalah-masalah keadilan sosial dan ekonomi. Selanjutnya van Bruinessen menambahkan bahwa kelompok mahasiswa ini, berbeda dengan mahasiswa modernis, memiliki penguasaan lebih baik terhadap ilmu-ilmu tradisional dan bacaan lebih luas dari kurikulum tradisional itu sendiri. Diskusi-diskusi di lingkungan mereka akan semakin memberikan tekanan kepada lingkungan Syuriyah NU untuk menyoroti masalah-masalah yang sama dan memikirkan kembali pandangan fikih yang sudah mapan.[29]

Gelombang perubahan besar-besaran interpretasi keagamaan terhadap berbagai persoalan yang berkaitan dengan keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global di kalangan kaum Nahdliyin Baru ini menarik untuk dilakukan kajian lebih jauh sehingga dapat terungkap berbagai latar belakang terjadinya perubahan itu, mengapa terjadi perubahan dan bagaimana bentuk perubahan tersebut.

B. Kajian tentang NU yang Pernah Dilakukan dan Bidang yang Masih Memerlukan Kajian

Meski sudah banyak dilakukan kajian tentang NU, namun untuk melakukan hal yang sama ternyata masih cukup menarik. Tidak saja karena NU merupakan organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia, yang tentu memiliki banyak aspek yang masing-masing bisa memunculkan berbagai fenomena yang bervariasi, tetapi juga karena secara terus menerus, terutama sejak sepuluh tahun terakhir, telah terjadi perubahan-perubahan mendasar dalam tubuh organisasi NU. Karena itu meski sudah banyak kajian mengenai

---

memberikan ruang kepada manusia untuk merumuskan kepentingannya dalam syari'at tersebut. Lihat Mahmoud Mohammed Taha, *Syari'ah Demokratik* (terjemahan), Surabaya: ELSAD. 1990.

[28] Martin van Bruinessen, NU, *Tradisi, Relasi-relasi Kuasa*, h. 232.

[29] *Ibid.*, h. 234.

NU yang telah dilakukan, namun masih banyak permasalahan yang bermunculan di seputar NU dan belum diperoleh jawaban-jawabannya.

Sebagai organisasi sosial keagamaan terbesar, NU sendiri bisa dikatakan agak terlambat mendapatkan perhatian dari para pengamat. Ketika pada awal hingga pertengahan abad 20 organisasi-organisasi Islam modern sudah mendapatkan perhatian, NU yang dianggap sebagai organisasi Islam tradisional, nyaris terabaikan untuk dikaji. NU hampir tidak terjamah oleh kajian-kajian yang dilakukan pada masa penjajahan. Kajian Pluvier tentang gerakan nasionalis pada 1930-42 tidak menyebut NU, meski dia memberikan perhatian pada gerakan-gerakan yang jauh lebih kecil dan tidak berlangsung lama.[30] Demikian juga Kahin yang melakukan kajian sesudah itu, hanya menyebut NU sebagai organisasi konservatif yang merupakan pasangan organisasi pembaru Muhammadiyah dan Masyumi.[31] Kemudian Benda memberikan perhatian lebih luas dengan mengulas lebih jauh tentang NU, namun dia kurang peduli terhadap perkembangan-perkembangan kondisi internalnya dan bahkan tampak ada kecenderungan berpihak pada kalangan modernis.[32]

Di antara aspek-aspek yang menarik untuk dikaji, van Bruinessen[33] menyebut NU sebagai gejala yang unik, karena sebagai organisasi Islam terbesar dengan jumlah anggota hingga puluhan juta orang, namun rasa keterikatan mereka hanya berupa hubungan-hubungan primordial. Ketika sistem pemerintahan serba sentralistik, NU dengan tegarnya menampakkan diri sebagai organisasi yang desentralistik. Meski ada

[30]Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, h. 7.
[31]George McTuman Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1952.
[32]Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*, The Haque and Bandung: W. van Hoeve, 1958.
[33]Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana*, h. 3.

MILIK PERPUSTAKAAN UNIVERSITAS AIRLANGGA SURABAYA

anggapan bahwa desentralisasi ini lebih disebabkan oleh ketidakmampuan Pengurus Besar NU (PB NU) di Jakarta dalam melaksanakan konsolidasi, namun kalangan NU sendiri justeru menganggapnya sebagai wujud kemandirian sangat tinggi yang dimiliki lokal yang menjadi tokoh-tokoh penting bagi organisasi ini.

Clifford Geertz[34] pernah mengkaji Indonesia pada 1950an dan 1960an, tentang pembagian masyarakat Jawa menjadi tiga kelompok: Santri, Priyayi dan Abangan. Kemudian dia membagi kelompok Santri menjadi dua: kaum modernis (Muhammadiyah) dan kaum tradisionalis (NU). Selanjutnya dia mengungkapkan adanya persaingan besar antara NU dan Muhammadiyah pada tingkat lokal, dengan sering terjadinya saling bertentangan antara sikap-sikap mereka. Dia menilai NU dan pesantren sebagai organisasi yang anti modern dan kontra pembaruan, tanpa mengungkapkan secara rinci dinamika yang sebenarnya terjadi dalam tubuh mereka.

Kajian dengan agak memberikan perhatian pada NU dan pesantren baru dilakukan oleh Bennedict Anderson.[35] Bahkan dalam hal ini Anderson menyayangkan adanya prasangka-prasangka ilmiah yang menyebabkan peminggiran NU dari pusat perhatian. Ulasan lebih lengkap tentang sejarah pertumbuhan dan perkembangan NU dilakukan oleh Deliar Noer,[36] ketika dia bermaksud hendak memfokuskan kajiannya tentang gerakan-gerakan pembaruan di Indonesia. Dan sudah tentu NU, yang dikategorikan sebagai organisasi tradisional dan konservatif, dia anggap sebagai salah satu kendala bagi gerakan pembaruan itu.

---

[34]Clifford Geertz, "The Javanese Kijai: the Changing Role of a Cultural Broker," dalam *Comparative Studies in Society and History* No 2, 1960, h. 228-49.

[35]Bennedict R. O'G. Anderson, *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1942-1946*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1972.

[36]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973.

Setelah itu dilakukan kajian yang memberikan perhatian lebih besar kepada NU oleh Ken Ward[37] berkaitan dengan Pemilihan Umum (Pemilu) 1971. Dalam buku ini dia katakan bahwa NU tidak dapat diabaikan begitu saja pada masa itu, sebab NU dianggap sebagai salah satu partai paling kritis terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah saat itu. Dalam kajiannya di Jawa Timur, Ward mengamati betapa terjadi pertarungan seru antara Golkar sebagai partai pemerintah yang mayoritas dan NU sebagai salah satu partai politik pada saat itu. Dalam peristiwa itu, selain mempelajari aspek politik NU, Ward juga mengkaji subkultur tradisional yang diwakili NU dan pandangan para pemimpin NU tentang kebangsaan dan kenegaraan.

Kemudian Mitsuo Nakamura[38] menulis sebuah artikel tentang Muktamar NU 1979 di Semarang yang dia hadiri. Dalam laporannya itu, Nakamura tidak hanya mengamati jalannya acara Muktamar, namun juga menjelaskan sikap radikal NU yang dilakukan pada 1970an yang dia sebut tidak bertentangan dengan corak tradisionalisme NU, melainkan justeru merupakan konsekuensi dari coraknya itu. Sementara itu Sidney Jones[39] mengamati secara lebih analitis tentang perubahan yang terjadi dalam tubuh NU setelah Muktamar NU 1984 di Situbondo.

Dari kalangan orang Indonesia sendiri juga telah melakukan serangkaian kajian tentang NU yang secara umum dianggap sebagai aktor politik. Mahrus Irsyam,[40] pakar politik dari Universitas Indonesia, mengkaji hubungan antara NU dan Partai Persatuan

---

[37]Ken Ward. *The 1971 Election in Indonesia: An East Java Case Study*, Clayton, Vict.: Monash University, 1974.

[38]Mitsuo Nakamura, "The Radical Traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang," dalam *Southeast Asian Studies* (Japan) No. 19, h. 187-204.

[39]Sidney Jones, "The Contraction and Expansion of the 'Ummat' and the Role of the Nahdlatul Ulama in Indonesia," dalam *Indonesia*, No. 38, h. 1-20.

[40]Mahrus Irsyam, *Ulama dan Partai Politik: Upaya Mengatasi Krisis*. Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1984.

Pembangunan (PPP), yang kemudian terjadi pemutusan hubungan antara keduanya pada 1984. Kemudian Choirul Anam,[41] aktivis muda NU, mengungkap sejarah NU sejak kelahirannya hingga Muktamar Situbondo dengan memperhatikan gaya dan cara NU dalam mengambil berbagai kebijakan. Sesudah itu Einar Martahan Sitompul,[42] seorang teolog Protestan, mengungkapkan secara singkat alasan-alasan proses penerimaan NU terhadap Pancasila sebagai asas tunggal serta kontinuitas NU dalam melestarikan tradisi lama.

Belakangan Greg Fealy dan Greg Barton,[43] pengamat sosial keagamaan dari Australia, menyorot radikalisme NU sebagai cerminan kritisismenya dan hubungan yang dibinanya dengan kekuatan tentara dan negara. Sesudah itu Martin van Bruinessen[44] mendeskripsikan secara geneologis untuk mengungkapkan relasi-relasi kuasa yang melatarbelakangi perubahan-perubahan dalam tubuh NU. Kemudian Andree Feillard,[45] wartawan *Agence France Presse* (AFP), perwakilan kantor berita Perancis di Indonesia, mengungkapkan komitmen yang mendalam NU terhadap nilai-nilai kebangsaan, keterbukaan terhadap perubahan sosial dan hubungannya dengan sokial budaya lokal.

Kacung Marijan,[46] seorang pengamat NU dari Universitas Airlangga (UNAIR), Surabaya, menganalisis berbagai perkembangan yang terjadi dalam tubuh NU setelah tahun 1984. Lalu M. Ali Haidar,[47] pengamat NU dari UNESA, Surabaya, mengamati latar belakang didirikannya NU dan visinya dalam menghadapi berbagai masalah yang

---

[41]Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*. Sala: Jatayu, 1985.

[42]Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila: Sejarah dan Peranan NU dalam Perjuangan Umat Islam dalam Rangka Penerimaan Pancasila*, Jakarta: Sinar Harapan, 1989.

[43]Greg Fealy & Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama - Negara*.

[44]Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana*.

[45]Andree Feilard, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, Yogyakarta: LKIS, 1999.

[46]Kacung Marijan, *Quo vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 1992.

[47]M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia. Pendekatan Fikih dalam Politik*, Jakarta: Penerbit Gramedia Pustaka Utama, 1994.

selalu menggunakan idiom-idiom keagamaan, khususnya kaidah-kaidah fikih yang memberikan kelenturan interpretasi terhadap doktrin agama untuk merespons masalah-masalah politik. Kajian lain dilakukan Zamakhsyari Dhofier,[48] pengamat pesantren dari Departemen Agama, meski kajiannya mengenai pesantren namun sangat berkaitan dengan perkembangan NU. Sesudah itu Badrun Alaena,[49] aktivis Generasi Muda NU di Yogyakarta, mengkaji tentang pergeseran pemahaman Aswaja sebagai metode berpikir di kalangan Generasi Muda NU Yogyakarta. Kemudian Mochamad Sodik,[50] juga aktivis Generasi Muda NU di Yogyakarta, mengungkapkan suatu gerakan yang dilakukan Generasi Muda NU di Yogyakarta yang memperlihatkan pandangan hidup dan aktivitas sosial budaya yang transformatif. Kemudian Mujamil Qomar,[51] dari STAIN Malang, yang mengungkap gagasan-gagasan liberal yang muncul di kalangan tokoh-tokoh NU.

Meski sudah banyak kajian tentang NU yang dilakukan, namun demikian kajian-kajian tersebut belum memberikan ruang pembahasan yang cukup memadai mengenai dinamika dan perubahan dalam tubuh NU yang lebih signifikan di kalangan generasi muda NU. Secara lebih khusus lagi, belum pernah dilakukan kajian tentang pembaruan wacana kaum Nahdliyin dalam hubungan dengan keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global.

Ada beberapa alasan mengapa kajian tentang pembaruan wacana kaum Nahdliyin dilakukan: (1) Belum ada penelitian tentang pembaruan wacana di kalangaan kaum Nahdliyin secara lebih luas dan bukan sekedar kasus di tempat tertentu dengan

---

[48]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.

[49]Badrun Alaena, *NU, Krisisme dan Pergeseran Makna Aswaja*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

[50]Mochamad Sodik, *Gejolak Santri Kota Aktivis Muda NU Merambah Jalan Lain*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

[51]Mujamil Qomar, *NU "Liberal" dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan Media Utama, 2002.

menggunakan pendekatan analisis wacana. (2) Kajian ini merupakan upaya mengembangkan kajian yang telah dilakukan Martin van Bruinessen,[52] yang mengkaji sejarah NU, pengalaman politik NU dan hubungannya dengan kekuasaan, hubungan NU dengan penguasa Orde Baru, latar belakang NU kembali ke Khittah 1926, hubungan NU dengan pesantren dan tarekat, wacana NU tentang masalah keagamaan, dan wacana NU tentang masalah sosial ekonomi. Apabila Bruinessen mengkaji wacana NU sebagai bagian dari kajiannnya, maka kajian ini akan memfokuskan pada pembaruan wacana kaum Nahdliyin sebagai tema utama kajian. Apabila Bruinessen menkaji wacana keagamaan dan sosial ekonomi, maka kajian ini akan mengkaji wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Dan apabila kajian Bruinessen memusatkan kajiannya di ibukota dan orang-orang yang berada dalam struktur organisasi NU, maka kajian ini memilih subyek di tiga kota besar: Jakarta, Yogyakarta, dan Surabaya dengan subyek penelitian para tokoh generasi muda NU atau yang kemudian disebut kaum Nahdliyin Baru..

B. Permasalahan

Dari uraian di atas dapat dikemukakan beberapa permasalahan untuk memperoleh jawaban dalam penelitian ini, yakni:

1. Seperti apakah wacana kaum Nahdliyin Baru tentang berbagai masalah keagamaan,kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global?
2. Bagaimana pola perubahan dari wacana lama ke wacana baru itu terjadi di kalangan kaum Nahdliyin?

[52] Martin van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*.

3. Apakah wacana kaum Nahdliyin Baru tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global itu merupakan respons kritis terhadap wacana kaum Nahdliyin Lama atau wacana alternatif?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan untuk:

1. Memahami seperti apakah wacana kaum Nahdliyin Baru tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global.
2. Memahami pola perubahan dari wacana lama ke wacana baru yang terjadi di kalangan warga Nahdliyin.
3. Memahami apakah wacana kaum Nahdliyin Baru tentang berbagai masalah keagamaan, kemasayrakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global merupakan respons kritis terhadap wacana kaum Nahdliyin Lama atau wacana alternatif?

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat bagi khazanah teori yang berkaitan dengan fenomena perubahan tradisi berpikir dan budaya di kalangan kaum Nahdliyin. Dengan demikian penelitian ini diharapkan dapat mematahkan mitos yang selama ini sangat kuat diyakini bahwa kaum Nahdliyin sebagai sebuah keagamaan terbesar yang konservatif dan tertutup serta anti terhadap pembaruan dan perubahan. Ternyata di tengah kondisi kaum Nahdliyin yang dimitoskan seperti itu, muncul suatu gerakan pembaruan yang dilakukan kalangan generasi muda Nahdliyin yang kemudian disebut kaum Nahdliyin Baru yang kelak akan membawa NU menjadi organisasi yang lebih rasional dan terbuka bagi pembaruan dan perubahan.

E. Kontribusi Teoretik yang Diharapkan

Kajian tentang pembaruan wacana kaum Nahdliyin mengenai keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global, diharapkan dapat melahirkan pemikiran teoretik sebagai berikut:

1. Wacana yang digunakan dalam kajian ini mengacu kepada segala pernyataan, gagasan, pemikiran serta perilaku yang ditunjukkan oleh kaum Nahdliyin Baru --- sebuah istilah untuk warga Nahdlatul Ulama yang memiliki kecenderungan pada perubahan dan pembaruan --- yang berhubungan dengan berbagai masalah dan isu keagamaaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Mereka merespons wacana lama yang dianggap tidak sesuai dengan perkembangan dan memunculkan wacana alternatif.
2. Ahlussunnah wal jama'ah (Aswaja) adalah paham Islam yang menganut salah satu dari madzhab-madzhab fikih, akidah, dan tasawuf, yang selama ini menjadi dasar NU. Karena menganut madzhab inilah NU kemudian dikategorikan sebagai kelompok Islam tradisional yang sulit ditembus pembaruan dan perubahan. Namun belakangan muncul fenomena yang menunjukkan adanya pembaruan dan perubahan dalam memberikan makna terhadap berbagai persoalan dan isu keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Munculnya fenomena pembaruan dan perubahan wacana itu sendiri mengindikasikan bahwa pembaruan dan perubahan di kalangan kaum Nahdliyin merupakan sebuah keniscayaan. Meski menganut madzhab, pembaruan dan perubahan di kalangan kaum Nahdliyin bisa dimungkinkan, karena pembaruan dilakukan dengan mengubah paradigma

bermadzhab: bukan lagi mengikuti produk pemikiran madzhab melainkan dengan mengikuti metode berpikir madzhab. Selain itu mereka juga menghendaki agar dilakukan rekonstruksi ajaran agama dan reinterpretasi terhadap teks-teks ajaran agama, khususnya Islam Ahlussunnah wal Jama'ah, yang selama ini menjadi pegangan kaum Nahdliyin Lama.

3. Pembaruan dalam NU tidak melalui tahapan linear, dari tradisionalisme-modernisme–neomodernisme, seperti halnya yang terjadi pada organisasi-organisasi Islam modern, melainkan melalui lompatan besar dari tradisionalisme ke pos-tradisionalisme. Proses pembaruan ini berlangsung ketika berada pada tahap tradisionalisme terjadi pergumulan dan dialog dengan budaya baru serta kemajuan ilmu dan teknologi, maka dari interaksi ini kemudian ada upaya membongkar tradisi lama untuk membangun kembali sebuah tradisi baru yang merupakan kelanjutan dari tradisi lama namun memiliki relevansi yang akrab dengan budaya baru.

BAB II

KERANGKA PEMIKIRAN TEORETIK

Munculnya gerakan pembaruan wacana kaum Nahdliyin tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global, menunjukkan adanya perubahan gagasan dan pemikiran di kalangan kaum Nahdliyin. Perubahan wacana ini bisa juga diartikan adanya pembaruan dan perubahan di kalangan kaum Nahdliyin secara keseluruhan. Namun persoalannya, apakah secara teoretik, agama bisa mendorong perubahan masyarakat atau justeru menghambatnya? Ternyata secara teoretik, seperti akan dikemukakan, dapat dibuktikan bahwa agama memang bisa mendorong perubahan. Dalam hal ini sasaran kajian yang dilakukan bukan doktrin dan norma agama itu sendiri, melainkan fenomena sosial yang diakibatkan oleh agama yang kemudian ditempatkan dalam konstruksi sosial dan bukan konstruksi normatif. Karena itu kajian ini bukan dalam perspektif filosofis-teologis, melainkan dalam perspektif sosiologi pengetahuan.

Wacana kaum Nahdliyin, baik yang dikeluarkan oleh kaum Nahdliyin Lama atau kaum Nahdliyin Baru, merupakan ungkapan dari gagasan dan pemikiran yang muncul dari ideologi para tokoh agama. Wacana itu diungkapkan dan dikomunikasikan dengan bahasa yang, dalam hal ini, berfungsi sebagai alat praktik wacana. Sementara pembaruan wacana keagamaan kaum Nahdliyin muncul di tengah hegemoni pemahaman agama oleh Kaum Nahdliyin Lama atas masyarakat dalam waktu yang cukup lama.

Sedangkan wacana yang dimaksudkan dalam kajian ini merupakan ungkapan berbagai gagasan, pemikiran, pernyataan, dan tindakan yang ditunjukkan oleh pembuat

wacana. Kemudian wacana keagamaan, dalam kajian ini, adalah wacana tentang berbagai masalah dan isu keagamaan, keamasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Agama dalam konteks ini dipandang dalam perspektif sosiologi pengetahuan dan bukan dalam pespektif normatif dan teologis. Dalam kajian ini, wacana merupakan gagasan, pemikiran, ucapan, dan tindakan yang berkaitan dengan keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kebangsaan, kenegaraan, dan global yang diungkapkan oleh para tokoh agama pembuat gagasan, yakni kaum Nahdliyin Baru dalam merespons wacana kaum Nahdliyin Lama. Dengan demikian, kajian pembaruan wacana kaum Nahdliyin tentang keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global memerlukan penjelasan tentang konsep-konsep yang berkaitan dengan agama dan perubahan.

A. Agama dan Perubahan

Apakah perubahan wacana tentang berbagai masalah dan isu keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global tersebut akan bisa mendorong perubahan komunitas kaum Nahdliyin secara keseluruhan? Dalam hal ini jawabannya terkait dengan persoalan teoretik, apakah agama bisa mendorong perubahan masyarakat atau justeru menghambatnya? Memang semula ada anggapan agama merupakan penghambat perubahan, namun pada akhirnya banyak bukti menunjukkan bahwa agama bisa berperan sebagai pendorong perubahan. Dalam hal ini Peter Beyer,[53] misalnya, mencatat kasus yang terjadi pada 14 Februari 1989, ketika Ayatullah Ruhullah Khomeini mengeluarkan suatu pengumuman hukuman mati bagi Salman Rushdie karena bukunya, *The Satanic Verses*, yang dianggap menghujat Islam. Menurut Beyer, kunci masalah buku ini bagi kaum Muslimin adalah bahwa ia mencerminkan tekanan global yang lebih

[53]Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London: SAGE Publication Ltd., 1994.

besar terhadap relativasi agama dan identitas kelompok kultural sebagai harga untuk inklusi yang tidak penuh dalam sistem global.[54]

Gambaran betapa agama sebagai penghambat perubahan sering dikaitkan dengan ungkapan Karl Marx bahwa agama merupakan candu masyarakat. Ungkapan ini sebenarnya merupakan interpretasi humanis tentang pengasingan manusia dan perwujudan kerenggangan manusia dalam kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik agama pada perkembangan awal pemikirannya. Namun menurut sejumlah komentator tentang perkembangan biografis pemikiran Marx, telah terjadi perubahan signifikan dalam sikap Marx terhadap Kristianitas.[55] Sehingga pada perkembangan terakhir dari pemikirannya, Marx tidak lagi berpendapat seperti itu.

Sementara itu Edward Said[56] mencatat bahwa keberadaan suatu wacana memunculkan serangkaian perbedaan yang membuat realitas familiar kita terpisah dari budaya-budaya keterasingan. Sosiologi Max Weber tentang agama penuh dengan kontras-kontras seperti itu: penolakan dunia dalam Kristianitas versus akomodasi Konfusianisme, rasionalitas Calvinisme versus non-rasionalitas Taoisme, oposisi terhadap praktik-praktik magis dalam Protestanisme versus penerimaan pragmatis ritus-ritus magis dalam Buddhisme populer, sentralitas penyelamatan personal pada sekte-sekte Protestan versus pencarian tanah bagi Islam militeristik. Namun demikian terdapat konvergensi dalam religiositas masyarakat ke arah keterpaduan bagi kesalehan masyarakat yang memberikan pelayanan untuk kesejahteraan penduduk.[57]

---

[54] *Ibid.*, h. 1.
[55] Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, London: SAGE Publication Ltd., 1994, h. 63-5.
[56] Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979. h. 259.
[57] Brayn Turner, *Religion and Social Theory*, h. 6-7.

Dengan begitu betul apa yang dikatakan Meyer bahwa seharusnya globalisasi dan agama dapat membentuk basis untuk mempertimbangkan suatu pandangan intrinsik yang lebih jauh bahwa keduanya terkait. Hal ini dikemukakan dengan melihat beberapa makna implisit dalam teori-teori mengenai globalisasi. Argumentasi ini juga memberikan pandangan bahwa globalisasi sebagai suatu proses perubahan kultural yang cepat harus diperkokoh dengan kepercayaan-kepercayaan masyarakat dan tak mungkin bisa dipertentangkan antara keduanya. Dukungan seperti itu bukan hanya diperlukan dalam memotivasi persiapan melainkan juga dalam dinamika proses untuk mencapai tujuan.[58]

Dalam hubungan ini Turner[59] mengembangkan pandangannya atas peran agama sebagai sebuah penghubung institusional antara reproduksi ekonomi dan manusia. Teori-teori sosial tentang agama dieksplorasi melalui analisis komparatif dan historis keimanan Ibrahimik, yakni Yudaisme, Islam dan Kristianitas. Pendekatan sosiologis Turner ini merupakan kontribusi besar kepada analisis agama sebagai suatu kekuatan kultural global dalam ketegangan antara konsensus dan konflik, tradisi dan modernitas.

Para sosiolog juga memberikan dukungan kepada pandangan tersebut bahwa agama terutama di kalangan Barat kontemporer, telah semakin menjadi terprivatisasikan. Bahkan Talcott Parsons, Peter Burger, Thomas Luckmann dan Robert Bellah menginterpretasikan sekularisasi di dunia modern untuk mengartikan agama tradisional saat ini terutama berkaitan dengan individu dan karena itu banyak kehilangan relevansi 'publik`nya. Dalam hubungan dengan aktualisasi agama kecenderungan seperti itu akan muncul ketika berlangsung proses modernisasi dan pada saat yang bersamaan akan

[58]Peter Beyer, *Religion and Globalization*, h. 4-6.
[59]Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, h. 38-62.

terjadi pula sekularisasi yang juga privatisasi agama. Dengan begitu agama sudah menjadi urusan individu dan kian terlepas dari urusan publik.[60]

Lebih lanjut agama, seperti dikemukakan Turner,[61] selain merupakan suatu sistem simbol-simbol dan praktik-praktik yang menghasilkan komitmen sosial melalui pengalaman emosiosional, juga menghasilkan sebuah laporan intelektual tentang dunia. Agama menawarkan suatu perspektif tentang eksistensi sosial yang memerlukan suatu refleksi rasional atau realitas sosial. Dalam bentuk yang sangat elaboratif dan artikulatif, pengetahuan keagamaan ini menjadi teologi yang, melalui para pakar dan spesialis keagamaan, berkembang ke dalam suatu kosmologi kompleks makhluk manusia dan tempatnya di dunia.

Beberapa contoh agama menjadi pendorong perubahan, misalnya, Beyer menunjuk munculnya gerakan religio politik konservatif New Christian Right (NCR) di Amerika. Gerakan dengan akar yang menancap dalam Protestanisme evangelical Amerika, telah membawa dampak yang signifikan terhadap masalah politik Amerika. Mula-mula penerapan politik status berargumen pada NCR karena gerakan ini bukan dalam bentuk formalisme agama, melainkan dalam bentuk gerakan politik, lingkungan, atau advokasi dan lain-lain. Agama dalam hal ini hanya sebagai dasar moralitas gerakan bukan sebagai simbol gerakan. Sehingga akhirnya langkah-langkah gerakan berlangsung dengan lancar tanpa berhadapan dengan kendala ketertinggalan simbol gerakan dari konteks global.[62]

Kemudian Beyer melihat peningkatan gerakan teologi pembebasan Amerika Latin

---

[60]Peter Beyer, *Religion and Globalization*, h. 56-73.
[61]Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, h. xiii-iv.
[62]Peter Beyer, *Religion and Globalization*, h. 114-130.

menggambarkan sejumlah karakteristik agama berpenampilan liberal dalam konteks masyarakat global. Yang paling penting adalah nilai-nilai dan struktur-struktur yang terglobalkan mengkondisikan gerakan ini. Sebenarnya karakter penampilan liberal agama bukan hanya didorong oleh peningkatan gerakan teologi pembebasan Amerika Latin, namun bisa juga muncul dari interpretasi terhadap doktrin agama yang kemudian diekspresikan keluar dalam bentuk gerakan.[63]

Mengenai peran agama Islam dalam perubahan digambarkan dengan baik oleh Esposito.[64] Dia memaparkan bagaimana hubungan antara Islam dan pembangunan politik serta Islam dan perubahan ekonomi modern. Kemudian Esposito menguraikan jalannya sekularisasi di Mesir modern. Islam di Iran pada masa Pahlevi dan paska Pahlevi, peranan Islam dalam pembangunan politik di Arab Saudi, pencarian identitas Islam di Pakistan, kebangkitan kembali Islam di Malaysia, integrasi Islam dan nasionalisme melalui pendidikan di Nigeria, serta agama dan modernisasi di Sinegal.

Perkembangan pemikiran di dunia Islam yang mengarah kepada perubahan juga terjadi sejak permulaan Islam atau abad pertengahan Masehi. Misalnya, pada masa itu muncul suatu aliran teologi rasionalis Mu'tazilah. Pengikut aliran ini menginterpretasikan doktrin agama dengan cara sangat liberal seperti mereka tidak mempercayai takdir Tuhan. Rasionalitas dalam aliran teologi ini begitu menonjol karena masuknya pengaruh filsafat Yunani ke dalam pemikiran para tokohnya. Mereka menganggap keberuntungan atau kemalangan manusia sangat tergantung pada tingkat keunggulan upaya manusia itu sendiri, bukan berdasarkan nasib yang telah ditentukan Tuhan.[65]

---

[63] *Ibid*, h.135-140.

[64] John L. Esposito, *Agama dan Perubahan Sosiopolitik* (terjemah), Surabaya, Hikmah.

[65] Aliran teologi Mu'tazilah didirikan oleh Washil ibn Atha pada masa pemerintahan Bani Umaiyah pada abad ke 2 H, atau abad ke 9 Masehi. Mereka beranggapan bahwa manusia memiliki kebebasan untuk

Kemudian muncul para pemikir Islam abad pertengahan seperti Ibn Rusjd (Averroes), al-Farabi, al-Kindi dan ibn Sina (Avicenna),[66] yang banyak memberikan kontribusi bagi perubahan dengan pemikiran-pemikiran yang transformatif. Pada abad 14 lahir seorang sosiolog Muslim, Abdurrahman ibn Khaldun, yang pikiran-pikirannya juga telah memperkaya khazanah ilmu-ilmu sosial.[67] Setelah itu pada abad 17 tampil Ibn Taimiyah,[68] lalu Jamaluddin al-Afghani, Syaikh Muhammad Abduh dan Sayid Rasyid Rida pada abad ke 19 yang dianggap sebagai pembaru Islam.[69] Belakangan muncul lagi para pemikir kontemporer, seperti Fazlur Rahman,[70] Muhammad Arkoun,[71] Muhammad 'Abid al-Jabiri,[72] Hassan Hanafi,[73] Fatima Mernisi,[74] dan lain-lain. Kesemua itu memberikan gambaran betapa pemikiran-pemikiran Islam telah memberikan dorongan yang berarti untuk perubahan masyarakat di berbagai negara di dunia.

---

bertindak sehingga menentukan keberuntungan seseorang bukan tergantung pada takdir seperti yang diyakini sebagian besar umat Islam saat itu. Lihat Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (trans), New Jersey: Princeton University Press, 1981, h. 90-5; Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge: The Belnap Press of Harvard University Press, 1992, h. 63-4; Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam I*, Chicago: The Chicago University Press, h. 384-86; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985, h. 46-7.

[66]Di kalangan umat Islam, mereka dikenal sebagai filsuf Islam yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran Barat, khususnya filsafat Yunani, lihat W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987, h. 69-94.

[67]Lihat George Ritzer, *Sociological Theory*, New York: The McGraw-Hill Companies, Inc., h. 8 dan Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam 3*, h. 73-4.

[68] W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, h. 142.

[69]Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam 3*, h. 274-97.

[70]Pikiran-pikiran pembaruannya banyak dituangkan dalam sejumlah buku, di antaranya Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, Chicago: The Chicago University Press, 1984.

[71] Di antara buku-bukunya yang memuat gagasan-gagasan pembaruan adalah Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (terjemah), Jakarta: INIS, 1994.

[72]Tulisan-tulisannya tentang pembaruan yang terkenal adalah trilogi, yang terdiri dari tiga buku: Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-'Arabi (1): Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989; *Naqd al-'Aql al-'Arabi (2): Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990; dan *Naqd al-'Aql al-'Arabi (3): al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1990.

[73]Hasan Hanafi dikenal sebagai tokoh Islam kiri, di antara buku-bukunya, *al-Turats wal Tajdid: Mauqifuna min al-Turats al-Qadim*. Kairo: al-Muassasah al-Jam'iyyah, 1992.

[74]Buku pembaru perempuan Fatima Mernissi yang terkenal adalah *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Society*. Cambridge: Schenkman Publishing Company, 1975.

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa hampir semua filsuf, pakar ilmu sosial, dan para pemikir Islam menganggap agama memiliki peran untuk perubahan masyarakat di antaranya dibuktikan dengan berbagai peristiwa sejarah. Dengan alasan yang kuat seperti ini tentu penulis tidak bisa berpendapat lain kecuali harus berpendapat seperti halnya pendapat di atas bahwa agama merupakan faktor yang sangat penting dan mendorong bagi perubahan masyarakat.

Selanjutnya untuk perubahan perlu diketahui pola pikir yang digunakan sebagai dasar bagi perubahan. Pola pikir ini pertama merespons kondisi yang ada untuk kemudian memunculkan gagasn dan pemikiran baru.

B. Pola Pikir untuk Perubahan

Yang dimaksud dengan pola pikir dalam kajian ini adalah tata pikir logik yang, menurut Noeng Muhadjir,[75] merupakan metode pemikiran dengan pendekatan positivistik yang mendudukkan tata pikir logik relasi menjadi dominan. Dalam hubungan dengan penelitian ini, perubahan masyarakat, terutama perubahan wacana dari tradisionalisme ke pos-tradisionalisme di kalangan kaum Nahdliyin, berawal dari munculnya respons kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana lama yang dilatarbelakangi pola pikir untuk perubahan dan pembaruan. Berdasarkan pola pikir ini kaum Nahdliyin Baru mengeluarkan gagasan dan pemikiran baru tentang berbagai masalah dan isu yang berkaitan dengan keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Dalam hal ini perlu dikemukakan berbagai pola pikir yang berhubungan dengan perubahan dan pembaruan sebagai berikut:[76]

1. Pola pikir genetik

[75] Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1990, h. 90.
[76] Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, h. 90-91.

Pola pikir ini disebut juga pola pikir historik atau pola pikir proses perkembangan, yang merupakan lawan dari pola pikir sistematik atas hakiki substansinya. Pola pikir genetik ini memaknai berbagai hal bertolak dari asumsi bahwa segala sesuatu itu berkembang dari yang lebih elementer ke arah yang lebih sempurna. Namun tidak selalu yang lebih sempurna, karena mungkin merupakan perkembangan yang menyimpang atau mungkin dalam involusi, yakni secara terus menerus penurunan kualitas. Pola pikir ini terbagi menjadi pola pikir lagi, yakni: a. Pola pikir evolusioner (memaknai segala sesuatu itu berkembang, dan melalui proses panjang, termasuk proses tumbuh, adaptasi, seleksi, dan persaingan). b. Pola pikir historik (pemaknaan perkembangan dalam kaitan dengan waktu di masa lampau menjadi dominan).c. Pola pikir antisipatif (memaknai segala sesuatu dengan perkembangan linear yang terduga dan tak terduga. Pola pikir ini memaknai fenomena dengan ketajaman logik-teoretik, ketajaman etiknya mengidealkan perkembangan ke masa datang. d. Pola pikir kontekstual (dalam memaknai genetik, pola pikir ini melihat keterkaitan perkembangan masa lampau, kini dan akan dating).e. Pola pikir morfogenetik (pola pikir ini mengakui bahwa perkembangan itu dapat berlangsung kualitatif dan kuantitatif, serta dapat berlangsung berkelanjutan atau tak berkelanjutan).

2. Pola Pikir untuk Sistemasi Ilmu Pengetahuan

Pola pikir ini terdiri dari beberapa macam, yakni: a. Pola pikir sistematik (pola pikir yang didasarkan atas ciri hakiki obyek ilmu yang diadakan klasifikasi satu sama lain dan dapat ditampilkan secara eksplisit, seperti taksonomi yang berkembang menjadi salah satu subdisiplin biologi, taksonomi kognitif, dan taksonomi afektif. b.Pola pikir fungsional (yang menfokuskan perhatian bukan pada esensi substansi, melainkan pada esensi fungsi yang diperankannya, seperti aliran sosiologi fungsionalisme struktural

Merton. Pola pikir ini juga muncul sebagai teori substantif kepemimpinan dalam psikologi sosial, yang dalam hal ini peran aktual seseorang menetapkan seseorang. Selain itu pola pikir ini juga muncul sebagai *grand-theory* sosiologi aliran interaksionalisme, dan juga dalam psikologi sosial aliran interaksionalisme. c. Pola pikir pragmatik yang didasarkan atas kepentingan praktis. Akar dari '*grand-theory*' psikologi behaviorisme adalah pola piker pragmatik. *Grand-theory* pendekatan teknologik dalam pendidikan berada di antara pola pikir pragmatik dan pola piker fungsional. d. Pola pikir kontekstual dalam pengertian sempit yang mementingkan kekinian, kondisi atau situasi masa kini, yang dalam seleksi masalahnya menggunakan kriteria peran fungsional atau kepentingan kini. e. Pola pikir ekletik yang intinya adalah dipilihnya semua yang terbaik, dari mana pun asalnya. Cara terbaik untuk mengembangkan penggunaan ekletisisme bisa dengan pendekatan multidisiplin atau interdisiplin dengan sejumlah kriteria: 1) dapat diintegrasikan, 2) dapat dioperasionalkan, 3) *valid by level* atau diakui validitas konsep atau temuan itu oleh disiplin ilmunya sendiri. f. Pola pikir utopik yang merupakan idealisasi sesuatu sebagai yang diharapkan sebagai sesuatu yang perlu dijangkau, namun mungkin tidak dapat dijangkau, seperti salah satu aliran sosialisme. Tetapi utopi yang didasarkan atas konsep teoretik ilmu mungkin akan bias menjadi realitas.

3. Pola Pikir yang Bergerak dari Kutub Statika ke Kutub Dinamika.

Pola pikir ini terdiri dari a, Pola pikir struktural, yakni sesuatu yang ditempatkan pada fungsinya, seperti fungsi pondasi, tiang, dan atap pada rumah, yang masing-masing tidak bisa saling menggantikan. b. Pola pikir mekanistik yang memberikan pengertian bahwa Interdependensi antara fungsi satu dengan lainnya, tidak akan memodifikasi fungsi-fungsinya, seperti komponen-komponen mobil tidak bisa saling menggantikan,

melainkan masing-masing berfungsi dalam sebuah sistem. c. Pola pikir organik yang ditampilkan oleh Herbert Spencer dalam sosiologi, yang menganalogkan masyarakat dengan organisme hidup. Di situ ada interdependensi antar organ, setiap organ menjalankan fungsinya masing-masing. Gangguan pada satu organ mempengaruhi keseluruhan. Orang buta memerankan pendengarannya dan perasaannya lebih baik. d. pola pikir psiko-dinamik atau sosio-dinamik yang mempunyai sifat berkembang yang menjadi tak terduga, interdependensi lebih terbuka, yakni ada kemungkinan saling menggantikan, atau setidaknya terjadi komplementasi apabila ada organ yang tak berfungsi. *Grand-theory* yang mengikuti pola ini, misalnya, teori konflik dalam sosiologi atau teori psikodinamik dalam psikologi. e. Pola pikir interaktif, yaitu apabila pada pola pikir psiko-dinamik atau sosio-dinamik satu pihak saja yang aktif, maka pada pola pikir interaktif kedua pihak saling aktif. Interdependensi dalam pola interaktif terkait erat dengan intensitas aksi kedua belah pihak. *Grand-theory* yang mengikuti pola pikir ini adalah teori interaksionisme dalam sosiologi, teori aksi sosial-nya Talcott Parsons, dan teori interaksionisme dalam psikologi. Demikian pula dialektika-nya Hegel atau Karl Marx dapat dimasukkan dalam pola pikir ini. f. Pola pikir sistemik yang bertolak dari asumsi bahwa segala sesuatu itu merupakan jaringan interaksi interdependen, yakni interdependen dalam arti aktivitas, sekuensi atau tata urutan, waktu, dan hasil. Dalam pola pikir ini upaya penataan manajerial tampak dominan. g. Pola pikir sinergik, yang dari segi waktu, ide pola pikir ini mendahului bahkan mengilhami ide berpikir sistemik. Interdependensi pada pola pikir sistemik bersifat mekanistik, maka pada pola pikir ini sudah lebih organis (hidup). h. Pola pikir alternatif yaitu memberikan kemungkinan lain dari sesuatu yang ada.

4. Deskripsi tentang Tangkapan terhadap Realitas atau Realitas

Pola pikir ini terbagi menjadi, a. Pola pikir perseptif, yaitu bahwa menurut pola pikir ini, realitas itu ada seperti yang dipersepsikan, sebagaimana yang dia tangkap. Keragamannya akan dipengaruhi pandangan filsafatnya. Yakni, 1) sebagai ilusi yang sulit dinyatakan, 2) sebagai realitas menurut dia dengan mengakui realitas menurut orang lain, dan 3) sebagai realitas yang ada dan tunggal. b. Pola pikir deskripsi yang membedakan antara obyek dan subyek, berbeda dari pola pikir sebelumnya yang mencampurkan subyek dengan obyek. c. Pola pikir penafsiran, yang apabila membuat pernyataan akan membawa campurnya kembali subyek. Namun berbeda dengan pola pikir perseptif yang masih sensual superficial, pada pola pikir ini campurnya subyek karena ketajaman pikir manusia untuk mampu menangkap di balik yang sensual atau superficial. d. Pola pikir mencari makna atau membuat pemaknaan yang merupakan upaya untuk menangkap di balik yang tersurat, tetapi juga mencari makna yang tersirat serta mengaitkan dengan hal-hal terkait yang mungkin bersifat logik-teoretik, mungkin etik, mungkin transsendental.

5. Kategorisasi Realitas Dipandang dari Produk Pernyataan Subyek

Dalam hal ini realitas dilihat dari perwujudannya, yang terdiri dari a. Wujud aksidental, yang apabila positivisme memandang perwujudan yang ada hanya aksidental dan actual, namun aksidental tidak mempunyai arti. b. Wujud aktual, yakni apabila postirivisme memandang perwujudan yang ada hanya aksidental dan actual, namun aktual yang mempunyai arti. c. Wujud esensial, yakni apabila rasionalisme dan fenomenologi memandang ketiga perwujudan di atas, namun yang berarti hanya esensial. Kemudian Skeptisisme memandang ketiga perwujudan itu aksidental, dan realitas itu

hanya ilusi. Perwujudan aksidental itu merupakan perwujudan yang keberadaannya bersifat kebetulan dan sementara. Perwujudan aktual itu sebagai realitas pada fungsi atau peran tersebut.

6. Pembagian Realitas.

Dari segi tujuan, realitas terbagi menjadi dua, yakni: a. Pola pikir instrumental, yang melihat realitas sesuatu sebagai media atau sarana untuk mencapai suatu tujuan b. Pola pikir substansial, yang memandang realitas itu merupakan tujuan itu sendiri. Tujuan substansial dari membaca bagi anak SD adalah membaca. Membaca cepat bagi siswa SMU merupakan tujuan instrumental, sedangkan tujuan substansialnya menguasai berbagai pengetahuan.

7. Ciri Esensial Epistemologik

Ciri esensial epistemologik adalah a. Pola pikir deduktif adalah pola pikir dari konsep abstrak yang lebih umum mencari hal yang lebih spesifik atau konkret. Pola pikir ini menguasai ilmu pra-tekonologi Islam dan pra-IPA di Eropa. Dan pola pikir ini masih berpengaruh pada sejumlah studi yang menuntut untuk selalu bertolak dari premis mayor atau postulat-postulat yang biasa dikenal sebagai studi dogmatik pada sejumlah agama.b. Pola pikir induktif, yakni pola pikir ini berawal dari empiri dari mencari abstraksinya. Pola pikir ini dinyatakan dipakai oleh metodologi penelitian bertandaskan fenomenologi dan positivisme. c. Pola pikir reflektif, yaitu pola pikir yang prosesnya bolak-balik antara yang empirik dan yang abstrak. Empiri yang kasus dapat saja menstimulasi berkembangnya konsep abstrak yang luas, dan membuat mampu melihat relevansi empiri pertama dengan empiri-empiri lain yang termuat dalam konsep abstrak baru yang dibangunnya.

8. Ciri Esensial Epistemologik Metodologi Penelitian

Ada lima ciri, yakni: a. Pola pikir kategorik, yang asumsi dasarnya adalah bahwa segala sesuatu itu dapat dikelompokkan. Kriteria kategorisasi ini dapat diangkat dari pola pikir sistematik atau pola pikir fungsional. b. Pola pikir ideografik, yang asumsi dasarnya adalah tiada kesamaan antara sesuatu dengan sesuatu yang lain karena perbedaan waktu dan konteks. Abstraksi yang dihasilkan oleh pola ini adalah deskripsi spesifik kasus dalam kaitan waktu dan konteks. c. Pola pikir tipologik yang merupakan modifikasi dari pemikiran kategorik. Asumsi dasarnya adalah abstraksi bahwa karakteristik umum dan mutlak berbeda itu tidak ada. Yang ada adalah kemiripan karakteristik yang batas bedanya tak pasti. Misalnya, kepemimpinan otoriter, demokratik, dan '*laissez faire*' pada konsep lama adalah kategorik, pada konsep lebih baru menjadi tipologik, yakni tidak ada kepemimpinan yang murni demokratik, yang ada adalah kecenderungan demokratik dengan nuansa otoriter, yang lain dengan nuansa '*laissez faire*'. d. Pola pikir generalisasi yang bertolak dari asumsi bahwa fenomena beragam antar kasus, antar konteks, dan antar waktu, tetapi dapat ditarik ciri esensial umum, sehingga sebuah kerja ilmiah bila mampu menampilkan generalisasi atau kesimpulan umum yang keberlakuannya lebih tahan lama. e. Pola pikir nomotetik yang merupakan pengembangan lebih lanjut dari pola pikir generalisasi tetapi juga mencari hukum-hukum atau prinsip-prinsip yang dapat diterapkan di sepanjang waktu dan dalam konteks mana pun.

9. Pola Pikir tentang Keterkaitan antar Fenomena termasuk Pemaknaannya

Pola pikir ini terbagi menjadi beberapa bagian, yakni : a.Pola pikir linear yang mengikuti garis lurus. Sesuatu yang terjadi pada masa lampau akan terjadi pula pada

masa akan dating. Keragaman kejadian dapat diprediksi dari rata-rata kejadian masa lampau. Pola pikir ini mengarah kepada hubungan sebab-akibat. b.Pola pikir interdependen atau interaktif yang memaknai keterkaitan bukan menunjuk yang satu sebagai sebab, yang lainnya sebagai akibat, melainkan mengakui adanya hubungan timbal balik. c. Pola pikir multilinear yang mengakui bahwa sesuatu tidak dapat dimaknai dalam hubungannya dengan sesuatu yang lain, melainkan dilihat dari keterkaitannya dengan banyak hal yang interdependen dan interaktif.d. Pola pikir vertikal yang berpandangan bahwa segala sesuatu dapat dikategorisasikan dan selanjutnya dapat ditunjuk mana yang implisit dan mana yang eksplisit..e. Pola pikir hirarkik. yaitu tata hubungan vertikal dan implisit dan eksplisit dikembangkan menjadi tata hirarkik lebih tinggi dan lebih rendah. f. Pola pikir horisontal yang meloncatkan pemikiran dari kategori satu ke kategori lain. dari kasus empirik yang memiliki abstraksi satu ke kasus lain yang memiliki abstraksi berbeda yang menuntut kemampuan nonkonvensional. g. Pola pikir divergen yang menjelajah keluar dari konvensional. Berbeda dengan pola pikir horizontal yang melakukan lompatan sekali, pola pikir ini lebih sering melakukan lompatan. h.Pola pikir heterarkhik, yaitu apabila kemampuan berpikir horinsontal dikembangkan lebih lanjut menjadi kemampuan berpikir divergen, dapat dikembangkan lagi menjadi kemampuan berpikir heterarkhik. Pola pikir ini bukan hanya menyejajarkan berbagai hal setingkat, tetapi harus mampu mendeskripsikan hubungan itu bermakna.

10. Pola Pikir Integrasi

Pola pikir ini berupaya mempersatukan berbagai hal, yang kemudian terbagi menjadi beberapa pola, yaitu: a. Pola pikir korespondensi, yaitu bahwa hubungan sesuatu dengan lainnya lebih bersifat fragmentasi dan belum mengandung makna sama sekali. b.

Pola pikir relevansi yakni hubungan sesuatu dengan lainnya bersifat fragmentarik, kebermaknaannya belum memerankan hubungan menuju integrasi. c. Pola pikir konvergensi, yakni berbagai hal tampak berbeda, kemudian dilihat kemungkinannya untuk dipersatukan. d. Pola pikir gestalt yang menyatakan bahwa keseluruhan itu lebih dari bagian-bagiannya. e. Pola pikir integrasi, yaitu bahwa berbagai hal dilihat kemungkinannya untuk bias disatukan. f. Pola pikir termostatik yang bersifat metafor, menganalogikan gejala sosial sebagai gejala holistik yang secara otomatis menata dirinya sendiri. g. Pola pikir triangulasi yang mampu melihat integrasinya lewat fenomena yang beragam. h. Pola pikir sinkronisasi yaitu fenomenanya beragam, aktivitasnya beragam, konteks dan waktunya berbeda, tetapi mampu melihat integrasinya yang bermakna. i. Pola pikir kongkurensi yang menurut pola pikir ini, sesuatu dilihat fungsinya agar dapat menggantikan fungsi komponen lain. j. Pola pikir harmoni yaitu berbagai hal menampilkan dirinya sendiri, tetapi dapat diintegrasikan karena adanya keselarasan satu dengan lainnya. k. Pola pikir konformitas yaitu berbagai hal tampil beragam, tetapi menggunakan kerangka acuan atau criteria yang sama, sehingga terjadi integrasi dalam arti nilai atau criteria. l. Pola pikir koherensi yakni perilaku yang konform itu adalah perilaku yang tampilannya berbeda tetapi cocok atau sesuai dengan nilai yang diterima olch satuan masyarakatnya. m. Pola pikir morfogenetik yang mengakui kemungkinan pendadakan dalam pertumbuhan dengan proses tak terduga.

11. Pola Pikir Kontradiksi Intern

Pola ini terbagi menjadi: a. Pola pikir kontradiksi yang merupakan sebuah bangunan teori dengan konsep yang satu bertentangan dengan konsep lain dalam bangunan teori itu. b. Pola pikir kontroversi yang menunjukkan pertentangan pendapat

dengan ilmuwan lain pada umumnya. c. Pola pikir paradoks yang yang sepintas tampak aneh, tetapi pada hakekatnya berisi kebenaran.d. Pola pikir dilemma yang menampilkan paradoks internal, yaitu pertentangan antara konseptualisasi teoretik dengan jabaran operasionalnya. Ada kelemahan dari masing-masing sehingga sulit untuk memilih pada hal harus memilihnya.e.Pola pikir dialektika yang dimaksudkan sebagai instrumentasi bagi dinamisasi perubahan sosial. Dengan menciptakan antitesis terhadap tesis yang sudah berjalan diharapkan akan menemukan sintesis.

Dalam hubungan dengan pembaruan wacana kaum Nahdliyin, yang didahului dengan respons kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana yang dikeluarkan oleh kaum Nahdliyin Lama, pola piker yang digunakan adalah antisipatif, yakni memaknai segala sesuatu dengan perkembangan linear yang terduga dan tak terduga. Pola pikir ini juga memaknai fenomena dengan ketajaman logik-teoretik, ketajaman etiknya mengidealkan perkembangan ke masa depan. Selain itu juga digunakan pola pikir antisipatif yang memberikan kemungkinan lain dari sesuatu yang telah ada.

Sesudah ini akan dikemukakan pola perubahan masyarakat, untuk menjelaskan model perubahan yang terjadi di kalangan kaum Nahdliyin.

C. Pola Perubahan Masyarakat

Yang dimaksud dengan pola perubahan masyarakat dalam kajian ini adalah bentuk tahapan perubahan dengan tokoh dan macam bentuk perubahannya. Dari tataran analisis spekulatif, August Comte, misalnya, melihat masyarakat yang mengalami perubahan melalui tiga tahapan, yakni fiktif, metafisik (abstrak) dan positif (riil).[77] Hampir sama dengan Comte, Bell[78] memandang transformasi sosial berdasarkan proses

[77]George Ritzer, *Sociological Theory*, New York, The McGraw-Hill Companies, 1996, h. 87-109.
[78]Mike Featherstone, **at al**, *Global Modernities*, London: SAGE Publications, 1995, h. 210-227.

industrialisasi menjadi praindustri, industri, dan pascaindustri. Sedangkan Tofler[79] lebih suka menyebut proses perubahan itu dengan gelombang. Dia membagi masyarakat menjadi tiga gelombang, yakni gelombang I (revolusi pertanian), gelombang II (revolusi mesin masif), dan gelombang III (era informasi demasifikasi). Sementara itu Mead[80] membuat tahapan perubahan masyarakat berdasarkan proses pelestarian budaya menjadi pasca figuratif (generasi muda mengikuti figur di atasnya), figuratif (generasi muda mengikuti figur sebayanya) dan prafiguratif (generasi muda tanpa figur panutan).

Konsep-konsep pentahapan perubahan masyarakat di atas merupakan konsep pola perubahan masyarakat dengan mengikuti perkembangan linear evolusioner. Pemikiran berdasarkan analisis spekulatif secara makro seperti itu mudah terjebak pada penyeragaman atau pengabaian pluralisme masyarakat. Padahal dalam kenyataan masyarakat selalu ditandai dengan pluralitas yang tinggi. Dengan begitu penyeragaman akan menggunakan pendekatan reduksi fenomena yang ada. Selain itu penyeragaman akan mudah terjebak pada kecenderungan masyarakat tempat tinggal dan kepribadian pemikir. Tampak sekali pentahapan perubahan masyarakat seperti itu didasarkan atas proses perkembangan masyarakat Barat, yang sebenarnya juga terdapat berbagai variasi di dalamnya. Juga pentahapan itu menggambarkan bahwa suatu saat perkembangan masyarakat akan berhenti pada tahap yang dianggap akhir dari proses, meski dalam kenyataan masyarakat akan selalu mengalami perubahan.

Akibat kritik di atas lahir pemikiran tentang pentahapan masyarakat dalam berbagai bentuk variasi. Model pemikiran muncul misalnya dari Peursen[81] dan Riggs.[82]

---

[79] S.N. Eisentadt, *Revolusi dan Transformasi Masyarakat* (terj.), Jakarta: CV Rajawali, 1986.

[80] George Ritzer, Sociological Theory, New York: *Sociolocal Theory*, The McGraw-Hill Companies, 1996, h. 333.

[81] C.A.V. Peursen, *Strategi Kebudayaan* (terj.). Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1987.

Poursen membagi pentahapan masyarakat menjadi masyarakat mistis (imanen), masyarakat ontologis (transenden), dan masyarakat fungsional. Namun, menurut dia, pentahapan ini tidak berlangsung secara berurutan. Setiap masyarakat memiliki ciri ketiga tahapan ini dengan intensitas ciri yang bervariasi. Dengan begitu dalam setiap masyarakat akan selalu terdapat ketiga tahapan tersebut. Sedangkan Riggs dengan pendekatan struktural mengelompokkan masyarakat menjadi masyarakat memusat, masyarakat prismatik, dan masyarakat menyebar. Meski tidak mampu menghindar dari pemikiran modernisasi dalam perspektif Barat, namun Riggs menganggap perkembangan masyarakat seperti itu tidak berkaitan dengan tradisional atau modern. Menurut dia, ada masyarakat yang telah modern namun lebih memusat daripada masyarakat tradisional dan sebaliknya.

Ketika konsep *development* berjalan, maka konsep perkembangan masyarakat juga dikaitkan dengan konsep ini, termasuk konsep modernisasi. Dalam hal ini konsep perubahan masyarakat merupakan kesamaan dari konsep perkembangan masyarakat, yakni dari tradisional, modern, dan pos-modern. Dalam era globalisasi, konsep ini mengalami redefinisi. Pada mulanya proses transformasi sosial didominasi kelompok modernis dengan aktor utama negara-bangsa, lalu didominasi kaum pos-modernis dengan aktor sub dan supra bangsa.[83] Sedangkan Therborn[84] memandang proses itu tidak mengikuti alur tunggal. Menurut dia, ada empat model negara, yakni model negara baru seperti Amerika Serikat, model negara karena tekanan eksternal seperti Jepang dan Jerman, model negara jajahan (negara berkembang), dan model negara Barat (Inggris dan

[82]F.W. Riggs, *Administrasi Negara-negara Berkembang (Teori Masyarakat Prismatik)* (terj.). Jakarta: CV Rajawali, 1988, h. 50.

[83]Mike Featherstone et al, *Global Modernities*. London: SAGE Publications, 1995, h. 33-35.

Perancis). Sementara itu King[85] melihat modernisasi dalam aspek waktu dari pramodern, modern, dan pos-modern dan perwilayahan yang menunjuk Barat.

Sebenarnya untuk menjelaskan istilah pos-modern sendiri hingga kini menjadi bahan perdebatan di antara para filsuf dan pakar ilmu social. Di antaranya, Lyotard dan Gellner, menyatakan pos-modern berarti pemutusan hubungan pemikiran secara total dari segala pola modernitas. Sesudah itu David Griffin menganggap pos-modern merupakan koreksi terhadap aspek-aspek tertentu dari modernitas. Kemudian Baudrillard, Derrida, dan Foucault mengartikan pos-modern merupakan bentuk radikal modernitas itu sendiri. Sedangkan Gidden menyatakan bahwa pos-modern merupakan wajah arif modernitas yang telah sadar diri. Dan terakhir Habermas menganggap pos-modern merupakan satu tahap dari proyek modernisme yang belum selesai.[86] Dari berbagai pendapat di atas bisa ditarik sebuah pengertian umum bahwa pos-modernisme merupakan tahapan kelanjutan dari tahapan modernisme dalam proses perubahan, yang lebih sempurna dibandingkan dengan tahapan sebelumnya.

Sedangkan sebuah kajian empiris yang dilakukan oleh Ahmad Baso, dalam memandang masyarakat Muslim, khususnya di Indonesia,[87] dia membedakan antara perubahan yang terjadi di kalangan masyarakat Muslim modern dan perubahan di kalangan masyarakat Muslim tradisional. Di kalangan masyarakat Muslim modern, tahapan perubahan bermula dari tradisional, kemudian modern, dan berlanjut dengan neo-modern, dan akhirnya pos-modern. Sementara di kalangan masyarakat tradisional,

---

[84]York W. Bradshaw and Michael Wallace, Global Inequalities. California: Pine Forge Press, 1996, h. 131-134.

[85]Mike Featherstone et al, *Global Modernities*, h. 110-117.

[86]I. Bambang Sugiharto, *Postmodernisme, Tantangan bagi Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996, h. 24.

[87]Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Jakarta, No. 10, Th. 2001.

perubahan terjadi dengan pola lompatan besar, yakni dari tradisional kemudian setelah terjadi dialog budaya dan ilmu pengetahuan baru mereka pun berupaya merombak tradisi sendiri untuk kemudian membangun tradisi baru yang disebut dengan pos-tradisional. Sejumlah pola perubahan masyarakat dengan para tokohnya dapat dilihat dalam tabel di bawah ini:

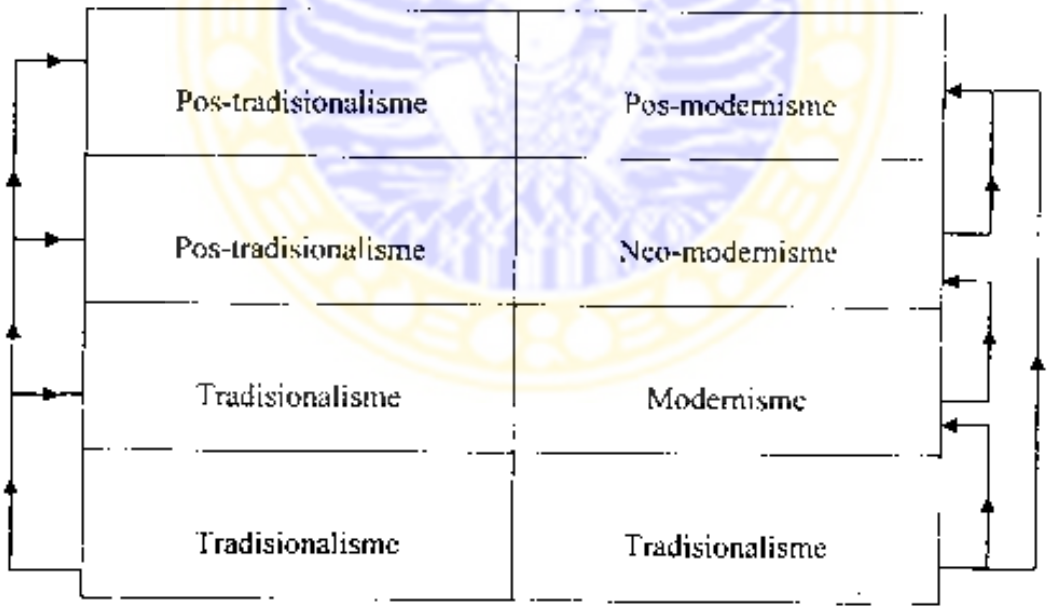
Tabel 2.1
Pola Perubahan Masyarakat

Tokoh Penggagas	Tahap I	Tahap II	Tahap III	Tahap IV
Comte	fiktif	metafisik (abstrak)	positif (riil)	
Bell	praindustri	industri	pascaindustri	
Tofler	gelombang I (revolusi pertanian)	gelombang II (revolusi mesin massif)	gelombang III (era informasi demasifikasi	
Mead	pascafiguratif (generasi muda mengikuti figur di atasnya)	figuratif (generasi muda mengikuti figur di atasnya)	prafiguratif (generasi muda tanpa figur panutan)	
Peursen	masyarakat mistis (imanen)	masyarakat ontologis (transenden)	masyarakat fungsional	
Riggs	masyarakat memusat	masyarakat prismatic	masyarakat menyebar	
Featherstone	tradisional	modern	posmodern	
King	pramodern	modern	pascamodern	
A. Baso/ Kurzman	tradisional	modern	neomodern	posmodern
A.Baso/al-Jabiri	tradisional I	tradisional II	postradisional I	pos-tradisional II

Perubahan terjadi pada kedua masyarakat itu, Muslim tradisionalis dan Muslim modernis, dengan tahapan yang berbeda. Pada mulanya kedua masyarakat itu masih pada

tahap tradisional, kemudian terjadi perubahan namun pada satu kalangan saja untuk menjadi masyarakat modern, sementara kalangan masyarakat lainnya masih tetap pada tahapan tradisional. Dengan demikian terjadi dikotomi masyarakat, yakni tradisional dan modern. Pada tahap berikutnya masyarakat modern berubah lagi menjadi neo-modern, sedangkan masyarakat tradisional karena telah melakukan pergumulan dengan budaya baru juga berubah menjadi masyarakat pos-tradisional. Uniknya, posisi pos-tradisionalisme bisa dianggap lebih maju satu tahap dibanding dengan neo-modernisme terutama dalam hal pemikiran keagamaan. Posisi ini akan menjadi imbang setelah masyarakat neo-modernisme mengalami perubahan lagi untuk memasuki tahapan pos-modernisme yang sama posisinya dengan pos-tradisional.

Tabel 2.2
Pola Perubahan Tradisionalisme dan Modernisme



Perubahan dari tradisionalisme ke pos-tradisionalisme, dalam konteks perubahan wacana di kalangan kaum Nahdliyin, didasarkan atas perubahan dari pola pikir dengan ciri-ciri tradisionalis ke pola pikir yang lebih konservatif, tertutup, eksklusif, fanatis, dan tekstualis dengan pola pikir yang memiliki ciri-ciri pos-tradisionalis, yang sudah tidak lagi sepenuhnya memiliki ciri-ciri tradisionalis, namun lebih cenderung pada ciri-ciri yang lebih maju, terbuka, inklusif, toleran, dan kontekstualis.

Tabel 2.3
Ciri-ciri Pola Pikir Tradisionalis dan Pos-tradisionalis

Ciri-ciri Pola Pikir Tradisionalis	Ciri-ciri Pola Pikir Pos-tradisionalis
- lebih konservatif, kurang maju - lebih tertutup, kurang terbuka - lebih eksklusif, kurang inklusif - lebih fanatis, kurang toleran - lebih tekstualis, kurang kontekstualis	- lebih maju, kurang konservatif - lebih terbuka, kurang tertutup - lebih inklusif, kurang eksklusif - lebih toleran, kurang fanatis - lebih kontekstualis, kurang tekstualis

Karena kajian tentang pembaruan wacana kaum Nahdliyin bukan merupakan kajian keagamaan atau kajian sosiologis semata, melainkan kajian agama dari perspektif sosiologi pengetahuan. Untuk itu dalam sub-bab di bawah ini akan dikemukakan bahasan tentang kajian agama dalam perspektif sosiologi pengetahuan.

D. Kajian Agama dalam Perspektif Sosiologi Pengetahuan

Karena kajian ini merupakan kajian agama dalam perspektif sosiologi pengetahuan,[88] maka dalam kajian ini agama akan ditempatkan dalam pengertian

[88]Sosiologi pengetahuan merupakan cabang dari sosiologi, tokohnya yang terkenal adalah Karl Mannheim. Sosiologi pengetahuan menawarkan pendekatan dengan mengembangkan perspektif sosiologisnya untuk mengungkapkan sifat dan konsekuensi dari hubungan sosial yang dikaitkan dengan

konstruksi realitas sosial dan bukan sebagai konstruksi normatif. Sebab dengan menempatkan agama dalam konstruksi normatif berarti kajian yang dilakukan adalah kajian dengan pendekatan filosofis teologis. Untuk menghindari hal seperti itu akan dicoba untuk menempatkan agama dalam konstruksi realitas sosial, bukan sebagai konstruksi normatif. Dengan demikian kajian tentang wacana keagamaan Nahdliyin Baru dalam konteks ini selain membahas hal-hal yang berkaitan dengan aliran-aliran modern dalam Islam atau tipologi-tipologi gerakan pembaruan pemikiran Islam,[89] yakni klasifikasi atau tipologi pemikiran Islam berdasarkan suatu paradigma teologis tertentu, seperti skripturalisme, substansialisme, sekularisme, radikalisme, idealisme, realisme, revivalisme, modernisme, neorevivalisme, neomodernisme dan lain-lain,. kajian ini juga akan lebih banyak menitikberatkan pada analisis terhadap sebuah konstruksi pemikiran Islam dalam perspektif sosiologi pengetahuan.

Sebagai cabang dari sosiologi yang paling muda, sosiologi pengetahuan dapat digunakan sebagai teori untuk menganalisis hubungan antara pengetahuan dan eksistensi.[90] Dengan begitu dapat dikatakan bahwa sosiologi pengetahuan memberikan perhatian tentang adanya hubungan yang erat antara pengetahuan seseorang dan eksistensinya sebagai manusia. Karena itu pengetahuan tidak pernah menjadi produk sosial yang bebas dari unsur kepentingan, yang lepas dari apa yang mereka miliki dan mereka cintai di dunia. Dalam hubungan dengan kajian wacana keagamaan akan diteliti

praktek dan budaya pengetahuan. Lihat Adam Kuper & Jessica Kuper, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial* (terj.). Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000, h. 1035; Tim Dant, *Knowledge, Ideology & Discourse. A Sosiological Perspective*. London: Routledge, 1991, h. 3.

[89] Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal Indonesia*, Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara, 1999 dan M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995.

[90] Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia, Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik* (terj.). Yogyakarta: Kanisius, 1991, h. 287.

pengetahuan sebagai produk dari komunitas bersangkutan dan hubungannya dengan kepentingan mereka.

Kemudian Berger[91] membangun kerangka teoretis tentang konstruksi realitas sosial atau dengan kata lain dilakukan pembangunan realitas secara sosial dengan menggunakan kata kunci realitas dan pengetahuan. Fokus sosiologis terhadap kata kunci realitas dan pengetahuan ini pada mulanya dianggap sesuai dengan fakta relativitas sosial. Dalam hal ini Berger dan Luckmann[92] menyatakan bahwa realitas bagi seorang biarawan Tibet ada kemungkinan bukan realitas bagi pengusaha Amerika. Pengetahuan yang dimiliki penjahat tidak sama dengan pengetahuan pakar kriminologi. Selanjutnya Berger[93] pada bagian lain menyatakan bahwa pengertian individualisme dapat dipandang secara berbeda oleh setiap orang. Individulisme bagi orang Amerika cukup dengan penghayatan bahwa masyarakat Amerika melakukan pembebasan sebagai pengalaman nyata. Dengan begitu perspektif sosiologi pengetahuan dalam kajian wacana bukan hanya menekuni variasi empirik dari pengetahuan dalam masyarakat, melainkan juga proses-proses yang mengantarkan kerangka pengetahuan itu ditetapkan secara sosial sebagai realitas.

Proses sosial ini dapat dipahami dari sifat dialektis fenomena masyarakat. Dalam hal ini Berger dan Luckmann[94] memberikan penjelasan bahwa proses dialektika itu terdiri dari tiga momentum, yakni eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi. Menurut

---

[91] Peter L. Berger, *Langit Suci Agama Sebagai Realitas* (terj.). Jakarta: LP3ES, 1991.

[92] Peter Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan* (terj.) Jakarta: LP3ES, 1990, h. 3.

[93] Peter L. Berger, *Revolusi Kapitalis*, Jakarta: LP3ES, 1990. h. 132.

[94] Eksternalisasi adalah suatu pencurahan kedirian manusia secara terus menerus ke dalam dunia, baik dalam akativitas fisik maupun mental. Obyektivikasi adalah disandangnya produk-produk aktivitas itu, suatu aktivitas yang berhadapan dengan produsennya. Sedangkan internalisasi adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia obyektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subyektif. Lihat Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, h. 4-5.

mereka, melalui eksternalisasi masyarakat adalah produk manusia, melalui obyektivikasi. masyarakat menjadi suatu realitas unik, dan melalui internalisasi, manusia merupakan produk masyarakat. Karena itu manusia tidak dapat tetap dalam dirinya sendiri, namun harus selalu berupaya memahami dirinya dengan mengekspresikan diri dalam aktivitas. Dengan begitu manusia akan terus berada dalam keseimbangan diri dengan dunia atau lingkungan masyarakatnya.

Dalam hal ini, menurut Habermas,[94] masyarakat bukan sekedar sebagai sistem pengendalian diri, melainkan juga suatu dunia kehidupan, yakni sebuah dunia yang dihayati yang tersusun dari subyek yang bertindak dan berbicara melalui media simbol. Situasi seperti ini mengharuskan masyarakat terlibat dalam proses belajar yang berlangsung dalam dua tahap. Pada tahap non reflektif, masyarakat mengendalikan begitu saja klaim-klaim kesahihan baik yang teoretis maupun praktis dalam tindakan-tindakan. Pada tahap reflektif, masyarakat belajar melalui wacana yang mempersoalkan klaim-klaim kesahihan.

Selanjutnya Habermas menyatakan, bahwa dalam kelangsungan proses ini muncul sikap bertanya dan sikap obyektif terhadap realitas sosial. Dengan begitu, masyarakat menjadi lebih sadar akan alternatif budaya yang kompetitif. Selain itu, perubahan sosial yang menyertainya seringkali memunculkan ketegangan dalam struktur sosial dan kesenjangan budaya. Hal ini terjadi ketika tradisi yang telah mapan tidak menyediakan jawaban yang dibutuhkan. Pemecahan yang dibutuhkan terkadang menciptakan bentuk baru, tetapi dapat juga berusaha membela asumsi tradisional dengan jalan menginterpretasikannya kembali. dalam upaya menjawab situasi yang baru itu. Dalam proses sosial ini manusia tidak hanya terkait dengan praksis kerja namun juga

praksis komunikasi. Ketika seseorang berkomunikasi, maka dia telah mengaitkan pengetahuan dan tindakan.[96]

Menurut Habermas, perkembangan masyarakat adalah proses kompleks di mana masyarakat belajar, bukan hanya dalam dimensi ketrampilan teknis, tetapi juga dalam dimensi normatif etis. Teori kritis yang dikembangkan Habermas tidak saja memperhatikan fakta obyektif, melainkan menembus hingga realitas sosial sebagai fakta sosiologis, untuk menemukan kondisi-kondisi yang bersifat transendental yang melampaui data empiris. Teori kritis ini juga bersifat historis dan tidak meninggalkan data yang diberikan oleh pengalaman kontekstual, sehingga tidak jatuh pada metafisika yang berada di langit, melainkan merupakan dialektika yang antara pengetahuan yang bersifat transendental dengan pengetahuan yang bersifat empiris.[97] Dengan demikian teori kritis merupakan kritik ideologi, yakni refelksi diri, untuk membebaskan penetahuan manusia agar tidak jatuh pada salah satu kutub, transendental atau empiris.

Selanjutnya Habermas menyatakan bahwa transformasi sosial harus diperjuangkan melalui dialog emansipatoris, melalui jalan komunikasi dan bukan jalan dominasi seperti yang diharapkan masyarakat demokratis radikal, yakni masyarakat yang berinteraksi dalam suasana komunikasi yang bebas dari penguasaan. Dengan menekankan kepentingan emansipatoris, teori kritis membantu masyarakat untuk mencapai otonomi dan kedewasaan.[98] Dengan begitu, fokus perhatian Habermas diarahkan kepada prasyarat komunikasi yang bebas dan terbuka. Dalam suasana yang

---

[95] Hardiman, F. Budi, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Yogyakarta, Kanisius, 1993, h. 150
[96] *Ibid.*
[97] *Ibid.* h. 30-32.
[98] *Ibid.*

bebas dan terbuka ini manusia bisa mempertahankan sebuah ruang yang bebas dari pemaksaan dan penindasan.

Apabila pandangan Habermas di atas dihubungkan dengan kajian wacana keagamaan, maka akan terjadi hubungan antara sebuah ruang bebas dengan ruang agama yang seringkali membatasi kebebasan manusia, karena klaim atas kebenaran yang diyakininya. Namun seperti juga telah dikemukakan bahwa kajian wacana agama dalam perspektif ilmu sosial adalah menempatkan agama sebagai konstruksi realitas sosial semata-mata. Dengan demikian, kajian wacana agama ini akan bisa dilakukan dalam suasana bebas dan terbuka.

Membahas fenomena agama dalam perspektif sosiologi pengetahuan akan bersifat kritis karena mempertanyakan suatu realitas yang telah mapan dan telah dianggap sebagai kebenaran. Dalam perspektif sosiologi pengetahuan, realitas dipandang sebagai produk sosial dan setiap produk sosial bersifat plural dan dialektis, dan karena itu bersifat relatif.[99] Dengan begitu realitas sosial dipandang bukan sebagai sesuatu yang sempurna atau suci.

Memperhatikan hal di atas maka diperlukan kerangka pemikiran yang dibangun Mannheim untuk melihat apakah kebenaran ajaran agama itu memang relatif. Menurut kerangka pemikiran ini, ada pergeseran wacana kebenaran dalam sosiologi pengetahuan dari relativisme ke relasionisme kebenaran. Relativisme yang, menurut Mannheim,[100] merupakan pendekatan yang mengakui bahwa semua pengetahuan secara sosial tidak bisa berdiri sendiri, dibatasi oleh lokasi pemikiran dan alasan-alasannya terdapat pada relativitas yang tidak dapat dihindari dari kebenaran manusia.

---

[99] Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*.

Sementara itu relasionisme, menurut dia,[101] merupakan pendekatan yang juga mengakui dependensi sosial pengetahuan, namun menolak menggunakan prinsip ini secara reduktif sebagai argumen untuk relativitas semua kebenaran. Ini dianggap sebagai pemahaman kebenaran dinamis yang merupakan prinsip dependensi sosial. Dengan demikian relativisme merupakan dependensi sosial kebenaran dengan pandangan statis tentang kebenaran. Sedangkan relasionisme merupakan dependensi sosial kebenaran ditambah dengan pandangan dinamis tentang kebenaran.

Kerangka pikir Mannheim ini, menurut Baum,[102] menegaskan bahwa apabila seseorang menerima pandangan dinamis tentang kebenaran, maka dependensi sosial kebenaran tidak mengarah kepada relativisme. Pemikiran ini dianggap lebih adil dalam melihat kebenaran suatu ajaran agama, pada saat kebenaran ajaran agama yang diposisikan sebagai reaalitas sosial. Konstruksi realitas sosial agama dalam perspektif sosiologi bersifat plural, mengikuti pluralitas konstruksi yang dibangun oleh komunitas sosial keagamaan itu.

Setiap komunitas sosial keagamaan memiliki referensi nilai dan preferensi kepentingan yang tidak seragam. Ketidakseragaman itu kemudian membawa konsekuensi pada perbedaan dalam mengkonstruksi ajaran agama. Misalnya, suatu kelompok Islam menganggap doa *qunut* dalam sembahyang subuh sangat dianjurkan, namun kelompok Islam yang lain justeru menganggapnya sebagai sesuatu yang tidak sesuai dengan tuntunan Nabi. Dengan begitu, realitas sosial keagamaan dalam kehidupan masyarakat

---

[100] Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Mengungkap Kaitan Pikiran dan Politik*, Yogyakarta: Kanisius, 1991.

[101] *Ibid.*

[102] Gregory Baum, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme* (terj.), Yogyakarta: Tiara Wacana dan Sisiphus, 1999.

Sedemikian inheren sistem nilai dalam kehidupan manusia, maka masyarakat manusia tidak pernah bebas dari ideologi, yakni ideologi dalam arti serangkaian preferensi yang dimiliki bersama oleh komunitas politik yang terbentuk melalui proses sosial.[105] Istilah ideologi, menurut para tokoh ilmu sosial, misalnya Larrain, 1982, Lichtheim (1967), dan Tompson (1990), seperti dikutip Sparringa,[106] pertamakali diperkenalkan ke Eropa oleh Destutt de Tracy pada akhir abad delapan belas sebagai sebutan bagi suatu ilmu tentang ide-ide yang diharapkan, kemudian disempurnakan sebagai sebuah konsep pada abad sembilan belas. Meski telah banyak yang menulis dan mengembangkan konsep ideologi, seperti Marx (1970), Althusser (1971), Gramsci (1971), Lucas (1971), Freud (1928), Durkheim (1964) dan Mannheim (1936), namun tak seorang pun yang berhasil membuat definisi ideologi yang memadai. Pada umumnya konsep yang dirumuskan masih ambigius dan memiliki bermacam-macam kegunaan, karena rumusan itu merupakan hasil dari proses sejarah yang belum selesai.

Konsep yang dirumuskan Tompson (1990) seperti dikemukakan Sparringa,[107] menyatakan bahwa ideologi dapat dianggap sebagai 'sistem pemikiran', 'sistem kepercayaan' atau 'sistem simbolik' yang berkaitan dengan aksi sosial atau praktik politik. Berdasarkan konsep ini tidak tampak ada pembedaan antara jenis-jenis tindakan dan proyek-proyek yang digerakkan ideologi. Ideologi hadir pada setiap program politik dan merupakan penggambaran setiap gerakan politik yang terorganisasi.

Sedangkan konsepsi Marx tentang ideologi sebagai 'kesadaran palsu' yang balik ke belakang kepada masalah pembentukan kesadaran yang benar yang akan memungkin

---

[105] Craig Allen Smith, *Political Communication*, New York: Harcourt Brace Javanovich, 1990, h. 29.
[106] Daniel T. Sparringa, *Discource, Democracy and Intellectuals in New Order Indonesia*, Doctorate Thesis at the Flinders University of South Australia, 1997, h. 9.
[107] *Ibid.*, h. 11.

orang untuk memahami perannya. Menurut Marx, hanya ada satu kebenaran mengenai sejarah, dan hanya ada satu kriteria untuk menetapkan ketidaksesuaian antara apa masyarakat itu dan masyarakat bisa menjadi apa: hal ini dipasok oleh filsafat, khususnya oleh pemahamannya tentang 'manusia' sebagai makhluk rasional. Marx juga berpendapat bahwa manusia pada setiap masa merupakan 'refleks ideologi' dari kondisi-kondiri sosial tertentu.[108]

Sementara itu Goldmann mengembangkan bentuk humanis Marxisme yang merupakana lanjutan arah perkembangan yang dimulai oleh Lukacs, yang menekankan peran filsafat dan analisis kultural dalam memahami 'totalitas' sejarah. Goldmann berupaya menyempurnakan 'subyek. Di mana sejarah dan kesadaran adalah satu dan 'strukturalisme genetik' nya menganalisis proses evolusi sosial yang diakui dalam relasi-relasi material yang diuraikan Marx. Bagi Goldmann, setiap klaim pada 'keilmuan' dalam sosiologi terletak dalam kesadaran reflektifnya akan determinasi sosialnya sendiri yang mengarah kepada kepentingannya dalam sosiologi pengetahuan.[109]

Goldmann telah memperkenalkan suatu ukuran refleksifitas yang tidak ada dalam konsep Marx yang merupakan karakteristik sosiologi pengetahuan, yang membuka munculnya berbagai macam perspektif. Dengan ideologi itulah bisa dilakukan pemaknaan realitas sosial, yang pada gilirannya bahasa tertentu juga mengkonstruksi realitas sosial tertentu. Dengan begitu bahasa juga memiliki peran penting dalam mengkonstruksi realitas sosial.

---

[108] *Ibid.*, h. 13.
[109] Tim Dant, *Knowledge, Ideology and Discourse, A Sociological Reflective*, h. 72-3.

F. Konsep Bahasa

Konsep bahasa dianggap penting dalam kajian ini mengingat besarnya peran bahasa sebagai alat praktik wacana berupa ungkapan-ungkapan individual dalam sebuah masyarakat. Bahasa merupakan simbol yang terpenting dalam interaksi sosial.[110] Dalam hal ini, perkembangan sosiologi pengetahuan telah bergerak dari suatu keyakinan terhadap praktik sosial normatif pengetahuan ke arah suatu pandangan tentang pengetahuan sebagai praktik wacana di mana ungkapan-ungkapan individual dibingkai dalam konteks khusus untuk menampilkan keyakinan pembicara sebagai pengetahuan yang benar. Apa yang muncul itu merupakan suatu fokus atas bahasa sebagai modus pengartikulasian pengetahuan.[111]

Volonshinov mencoba menarik hubungan antara ideologi dan bahasa, sedangkan Pecheux berupaya menarik hubungan antara ideologi dan wacana. Namun apa yang mereka lakukan merupakan cerminan perkembangan politik yang luar biasa dalam kajian bahasa. Pada umumnya kajian difokusan pada makna yang dikonstruk dalam kalimat-kalimat. Sedangkan kecenderungannya adalah untuk mengkaji pemilikan format produksi bahasa yang bermakna dan tidak menginterpretasikan isi makna bahasa atau hubungannya konteks sosial.[112]

Dalam hubungan dengan peran bahasa dalam mengkonstruksi realitas sosial, yang dalam ilmu sosial oleh Kenneth J. Gergen disebut sebagai "gerakan konstruksionis sosial",[113] suatu gerakan yang tumbuh berkat dorongan kaum interaksionisme simbolik

---

[110] Margaret Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Press, 1985, h. 261.
[111] *Ibid.*, h. 153.
[112] *Ibid.*, h. 155.
[113] Kenneth J. Gergen menyebutnya sebagai the social constructionist movement, lihat Jalaluddin Rakhmat, "Komunikiasi dalam Perubahan Politik," dalam Latif dan Ibrahim (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan*, Bandung: Mizan, 1966, h. 50.

serta karya-karya Schutz, Peter Berger dan Luckmann. Menurut Littlejohn, seperti dikutip Jalaluddin Rakhmat,[114] gerakan itu didasarkan atas empat asumsi. Pertama, dunia ini tidak tampak secara obyektif pada pengamat, tetapi dapat diketahui melalui pengalaman yang umumnya dipengaruhi bahasa.

Kedua, kategori linguistik yang digunakan untuk memahami realitas bersifat situasional, karena kategori itu muncul dari interaksi sosial dalam kelompok orang pada waktu dan tempat tertentu. Ketiga, penggunaan cara oleh konvensi komunikasi yang berlaku pada waktu itu untuk memahami realitas. Itulah sebabnya stabilitas dan instabilitas pengetahuan lebih banyak bergantung pada perubahan sosial daripada realitas obyektif di luar di luar pengalaman manusia.

Keempat, pemahaman realitas yang terbentuk secara sosial itu, membentuk banyak aspek kehidupan lain yang penting. Bagaimana manusia berpikir dan berperilaku dalam kehidupan sehari-hari pada umumnya ditentukan oleh bagaimana manusia memahami realitasnya. Rakhmat menambahkan asumsi kelima,[115] dalam hubungan dengan wacana politik, bahwa meski kategori linguistik muncul dari interaksi sosial, wacana ini sangat ditentukan oleh orang-orang yang berkuasa.

Selanjutnya pendekatan bahasa kritis mulai membuat eksplisit proses ideologi yang terjelma dalam penggunaan tak sadar bahasa dengan menunjukkan hubungan antara efek semantik dan struktur bahasa. Teks-teks yang menjadi sasaran analisis bahasa kritis dianggap sebagai bagian dari interaksi komunikatif. Dengan begitu teks-teks tidak sesuai untuk menjadi sumber data, melainkan diberlakukan sebagai subyek-subyek independen bagi interpretasi kritis. Interpretasi merupakan proses penemuan kembali makna sosial

[114] *Ibid.*
[115] *Ibid.*

yang diungkapkan dalam wacana dengan menganalisis struktur-struktur bahasa dipandang dari sudut konteks interaksional dan sosialnya.[116]

G. Konsep Hegemoni

Konsep hegemoni dianggap sangat signifikan untuk diterapkan dalam analisis kajian ini karena fenomena yang ada menunjukkan adanya dominasi pemahaman agama oleh Kaum Nahdliyin Lama atas masyarakat dalam waktu yang cukup lama. Selain itu diperlukan pemahaman komprehensif tentang peran pengembangan pemikiran dan pendidikan masyarakat di masa depan, termasuk aktivitas yang dilakukan Kaum Nahdliyin Baru, yang merupakan gerakan pembaruan di kalangan generasi muda NU.

Dalam kaitan dengan hegemoni, Habermas mengisyaratkan bahwa proses sosial politik tidak hanya terkait dengan praksis kerja tetapi juga praksis komunikasi. Itulah sebabnya pelaksana sebuah kekuasaan tidak terbatas pada pengendalian sarana teknis dan sistem reproduksi materi, namun yang lebih penting lagi adalah upaya memanipulasi sistem reproduksi ideasional. Hal ini berkaitan erat dengan konsep hegemoni yang, oleh Jary & Jary,[117] dinyatakan sebagai dominasi ideologis atau kultural oleh suatu kelas atas yang lain, yang dicapai dengan 'rekayasa konsensus' dengan mengontrol isi bentuk-bentuk kultural dan institusi-institusi utama.

Istilah hegemoni diperkenalkan oleh Gramsci untuk menyebut suatu sistem kekuasaan yang didasarkan pada konsensus yang diciptakan atau diajarkan dalam negara yang dikatakan sebagai 'hegemonik'. Sebagai seorang Marxis yang percaya bahwa kapitalisme menciptakan bentuk-bentuk kontradiksi tertentu, maka menurut Gramsci

---

[116] Tim Dant, Knowledge, *Ideology and Discource, A Sociological Perspective*, h. 158.
[117] David Jary & Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology*, h. 271.

sistem hegemonik seperti itu harus berupaya terus menerus mengarahkan oposisi yang antagonistik menjadi bersesuaian.[118]

Sebagai penggagas konsep hegemoni Antonio Gramsci, seperti dikutip Sparringa,[119] menekankan faktor kultural dan intelektual yang mendasari konsep hegemoninya itu. Pada dasarnya dia berpendapat bahwa aturan suatu kelas atau kelompok atas masyarakat lainnya tidak tergantung pada kekuatan materi semata. Kelas dominan harus membentuk nilai-nilai moral, politik dan kulturalnya sendiri sebagai norma-norma konvensional perilaku praktis. Menurut Gramsci, supremasi kelompok atau kelas sosial menampakkan diri dengan dua cara, sebagai 'dominasi' dan sebagai 'kepemimpinan kepemimpinan intelektual dan moral'.

Meski Gramsci tidak sepenuhnya konsisten, secara umum dapat dikatakan bahwa bagi Gramsci sebenarnya konsep hegemoni mencakup konsep 'kepemimpinan' dan 'dominasi' secara bersamaan. Dalam hal ini 'hegemoni merupakan kepemimpinan sejauh dominasi melampaui bidang ekonomi, politik, kulturaal dan ideologis dari suatu masyarakat'. Dengan kata lain, 'hegemoni lebih merupakan pembentukan aliansi-aliansi dan pengintegrasian daripada sekedar pendominasian kelas-kelas subordinat, melalui konsesi-konsesi atau melalui alat ideologis.[120]

Memang dalam perkembangan selanjutnya diciptakan hegemoni yang lebih berkarakter kompromistis sebagai lawan bagi proletariat yang tengah terbentuk di saat negara liberal mengambil peranan sebagai pengatur hubungan antara modal dan tenaga kerja yang dikaitkan dengan kriteria keadilan sosial distributif untuk melahirkan negara

---

[118] Alastair Davidson, "Antonio Gramsci" dalam Peter Beilharz, *Teori-Teori Sosial* (terj.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, h. 203.
[119] Daniel T. Sparringa, Discourse, *Democracy and Intellectuals in New Order Indonesia*, h. 17.
[120] *Ibid.*, h. 18.

sejahtera. Namun di sisi lain muncul fasisme yang dicirikan dengan disingkirkannya proletariat dari kekuasaan hegemonik dan represinya yang brutal merupakan basis bagi kelangsungan masyarakat yang didasarkan pada kepemilikan privat atas sarana-sarana produksi lewat persekutuan antara kelas-kelas menengah (borjuis kecil dan petani) dengan borjuis yang sesungguhnya. Kombinasi berbagai kepentingan kelas ke dalam suatu blok historis yang terdiri dari komposisi-komposisi yang beragam itu membawa pada persoalan selanjutnya tentang bagaimana kompromi bisa dicapai di antara berbagai kelas yang dalam skema Marxis klasik justeru dipaksa berada dalam posisi antagonistik. Meski demikian dalam sejarah selalu diupayakan secara terus-menerus untuk menciptakan kompromi dalam kehidupan politik yang berlangsung.[121]

Selanjutnya Gramsci, seperti dikutip Pabottinggi,[122] memberikan penjelasan konseptual terhadap bentuk-bentuk pengendalian sosial yang menekankan determinan kultural-ideologis. Dia menawarkan istilah hegemoni yang dibedakan dengan kekuatan (*force*). Apabila *force* diartikan sebagai penggunaan daya paksa untuk membuat orang banyak mengikuti dan memenuhi syarat-syarat suatu cara produksi tertentu, maka hegemoni berarti perluasan dan pelestarian kepatuhan aktif dari kelompok-kelompok yang didominasi oleh kelas berkuasa lewat penggunaan kepemimpinan intelektual, moral dan politik yang terwujud dalam bentuk kooptasi kelembagaan dan manipulasi sistematis atas teks dan tafsirnya.

Untuk penajaman analisis, Pabottinggi[123] kurang sepakat untuk menghadapkan kategori hegemoni dengan kekuatan seperti pembagian yang dilakukan Gramci. Dia juga

---

[121] Alastair Davidson, "Antonio Gramsci" dalam Peter Beilharz, *Teori-Teori Sosial*, h. 205.
[122] Mochtar Pabottinggi (ed.), *Islam Antara Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan-Muslim*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986, h. 214.
[123] *Ibid.*

kurang sependapat dengan pembagian yang dilakukan Nicos Poulantzas tentang peran negara sebagai alat penekan (*repressive apparatus*) dan sebagai alat ideologi (*ideological apparatus*). Lebih kanjut Pabottinggi[124] menyebut dua jenis hegemoni yang lebih memungkinkan untuk penajaman analisis, yakni hegemoni ekonomi-politis dan hegemoni kultural ideologis. Hegemoni pertama berfungsi sebagai penentu arah gejala material di sekitar kita. Hegemoni kedua berfungsi sebagai penentu arah gejala non-material di sekitar kita, terutama yang berhubungan dengan apa saja yang dapat mengisi akal kita: pikiran, nilai atau impian.

Di antara kesemua itu yang paling dominan adalah hegemoni kultural-ideologis dan sering hadir dalam 'konstruksi sosial' agama. Dengan begitu umat beragama patut mencurigai bahasa agamayang hegemonik, sebab bahasa bukan sekedar alat komunikasi, namun lebih sebagai kegiatan sosial yang berperan dalam mengkonstruksi realitas sosial. Dalam hal ini konsep wacana yang digunakan sebagai teori dan analisis social akan dikemukakan dalam uraian di bawah ini.

H. Konsep Wacana

Konsep wacana yang digunakan dalam kajian ini mengacu kepada segala gagasan, pemikiran, pernyataan dan tindakan yang ditunjukkan oleh kaum Nahdliyin Baru dalam kaitan dengan keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan dan global. Istilah wacana, berasal dari kata *discourse,* akan digunakan dalam teori dan analisis sosial yang berkaitan dengan cara-cara membangun pengetahuan dan praktik sosial. Dalam hal ini Fairclough (1992),[125] menyatakan bahwa wacana termanisfestasikan melalui berbagai bentuk khusus penggunaan bahasa dan simbol lainnya. Karena itu wacana tidak dapat dilihat sebagai

[124] *Ibid.*
[125] N. Fairclough, *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press, 1992, h. 25.

sebuah cerminan atau perwakilan dari entitas dan hubungan sosial, melainkan sebagai sebuah konstruksi atas semua itu.

Apabila dilacak sejarahnya analisis wacana bermula dari kajian bahasa, pidato umum, dan kepustakaan lebih dari 2000 tahun yang lalu. Salah satu sumber sejarah yang utama adalah pidato klasik dan seni bicara yang baik. Sejak itu terus terjadi perkembangan hingga saat ini. Perkembangan cukup berarti terjadi pada abad pertengahan, abad tujuh belas dan delapan belas, karena pada masa itu retorika kehilangan sebagian besar kegunaannya dalam kurikulum sekolah dan penelitian akademik. Munculnya bahasa historis dan komparatif pada permulaan abad sembilan belas dan lahirnya analisis struktural bahasa pada permulaan abad dua puluh menempatkan kembali retorika sebagai disiplin primer ilmu-ilmu humaniora.[126]

Kemudian pada permulaan 1970an kajian komunikasi manusia dan wacana mengalami kemajuan secara dramatis dan meningkat menjadi interdisipliner dengan kontribusi dari antropologi, bahasa, filsafat, psikologi, dan berkembang ke sosiologi. Meski sejumlah sosiolog telah memberikan kontribusi untuk kepesatan perkembangan bidang ini, namun jumlah sosiolog yang peduli terhadap implikasi-implikasi sosiologis dari analisis wacana masih relatif kecil.[127] Dalam perkembangannya yang terakhir, pengkajian wacana dianggap penting karena proses-proses sosial-politik tidak selalu berada dalam praksis kerja yang terbatas pada pengendalian sarana teknik dan sistem

[126] Teun A. van Dijk, "Introduction: Discourse Analysis as a New Cross-Discipline," dalam Teun van A. Dijk, *Hanbook of Discourse Analysis*, Vol. 1, London: Academic Press, 1985, h.1.

[127] William A. Corsaro, "Sociological Approaches ti Discourse Analysis," dalamTeun A. van Dijk, *Handbook of Discourse Analysys*, Vol. I, h. 167.

reproduksi material, namun juga dalam praksis komunikasi yang pengendalian sosialnya berada dalam sistem reproduksi ideasional yang terungkap dalam wacana.[128]

Sebagai fungsi pragmatik bahasa, secara sosial wacana terikat, dikonstruksi dan direkonstruksi dalam kondisi khusus dan setting sosial tertentu. Wacana bisa merefleksikan hubungan-hubungan sosial maupun ideologi yang dianut oleh masyarakat yang bersangkutan dan merupakan refleksi sikap dan sifat bagi pengujarnya dalam berkomunikasi dengan pihak lain. Wacana bukan hanya merupakan alat reproduksi untuk menyuarakan kembali gagasan-gagasan, melainkan dapat juga membentuk gagasan dan paduan aktivitas mental individu yang merupakan dasar realitas yang diciptakan. Bisa dikatakan bahwa wacana dapat membangun pengalaman dan pengalaman dapat membentuk wacana.[129] Kemudian dalam pengertian yang lebih sederhana, Lull[130] mengartikan wacana sebagai cara obyek atau ide diperbincangkan secara terbuka kepada publik sehingga menimbulkan pemahaman tertentu yang tersebar luas.

Sementara itu Foucault[131] lebih memusatkan pandangan tentang kategori wacana pada konsep pernyataan. Arena wacana, menurut dia, terdiri atas hal-hal yang bersaing dalam memberikan makna terhadap dunia dan dalam mengorganisasikan institusi dan proses sosial. Dalam hal ini, wacana menunjuk pada hal-hal yang didapatkan dari pembicaraan atau tulisan dan dari penciptaan makna tempat kekuatan sosial mengoperasikannya untuk menghasilkan maksud dan efek tertentu. Itulah sebabnya

---

[128] Yudi Latif dan Idi Subandi Ibrahim, *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1996, h. 16.

[129] Sri Wiryati Budi Utami, *Pria/Wanita: Studi Perbedaan Wacana Proses Pengambilan Keputusan Masalah Publik di Lingkungan Kelompok*, Tesis Magister Program Pascasarjana Universitas Airlangga, 1997, h. 36-58.

[130] James Lull, *Media Komunikasi Kebudayaan: Suatu Pendekatan Global* (Terj.). Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1998, h 225.

[131] Foucault, M., *The Archeologi of Knowledge.*, London: Routledge, 1972, h. 27.

wacaan mewujudkan sebuah definisi yang menyatakan bahwa wacana sebagai pengetahuan dan karena itu menimbulkan kekuasaan.

Dalam pandangan Mills,[132] analisis wacana merupakan sebuah reaksi terhadap bentuk linguistik tradisional yang bersifat formal (linguistik struktural). Menurut dia, linguistik tradisional ini memfokuskan kajiannya pada pilihan unit-unit dan struktur-struktur kalimat tanpa memperhatikan analisis bahasa dalam penggunaannya. Berbeda dengan linguistik tradisional, analisis wacana justeru lebih memperhatikan hal-hal yang berkaitan dengan struktur pada level kalimat, misalnya hubungan ketatabahasaan (gramatika) seperti subyek-kata kerja-obyek, sampai pada level yang lebih luas daripada teks. Bagi teks tertulis, analisis wacana yang dilakukan bertujuan untuk mengeksplisitkan norma-norma dan aturan-aturan bahasa yang implicit. Selain itu, analisis wacana juga bertujuan untuk menemukan unit-unit hisrarkis yang membentuk suatu struktur diskursif.

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa istilah wacana yang digunakan dalam kajian ini mengacu kepada semua pernyataan, gagasan, pemikiran atau tindakan tentang pemahaman keagamaan yang diungkapkan oleh kaum Nahdliyin Baru yang berkaitan dengan keagamaan itu sendiri, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan dan global. Karena kajian ini banyak berkaitan dengan pemahaman keagamaan, maka berikut ini akan dikemukakan konsep agama.

I. Konsep Agama

Seperti telah dikemukakan, konsep agama dalam kajian ini akan dilihat dalam perspektif sosiologis dan bukan normatif atau teologis. Apabila dulu, terutama sebelum Perang Dunia II, kajian agama hanya didekati dari sudut normativitas atau ajaran wahyu,

dewasa ini kajian agama dapat dilihat dari berbagai sudut pendekatan historisitas pemahaman dan interpretasi perorangan atau kelompok terhadap norma-norma ajaran agama yang dipeluknya serta model-model pengamalan dan praktik-praktik ajaran agama yang dilakukan dalam kehidupan sehari-hari.[133] Kemudian dalam perkembangan selanjutnya tokoh-tokoh ilmu sosial seperti Emile Durkheim, Max Weber, Wilhelm Schmidt dan Bronislaw Malinowski membuat bangunan ilmu sosial agama,[134] yakni kajian agama dengan pendekatan sosiologis.

Pendekatan sosiologis dibedakan dari pendekatan kajian agama lainnya, karena fokus kajiannya pada interaksi antara agama dan masyarakat. Anggapan dasar perspektif sosiologis adalah keterkaitannya dengan struktur sosial, konstruksi pengalaman manusia dan kebudayaan termasuk agama.[135] Obyek-obyek, pengetahuan, praktik-praktik dan institusi-institusi dalam dunia sosial, oleh para sosiolog dipandang sebagai produk interaksi manusia dan konstruksi sosial. Agama merupakan salah satu bentuk konstruksi sosial. Tuhan, ritual, nilai, hirarki keyakinan-keyakinan dan perilaku keagamaan, menurut pandangan sosiologis, adalah untuk memperoleh kekuatan kreatif atau menjadi subyek dari kekuatan lain yang lebih hebat dalam dunia sosial.[136]

Para sosiolog menkaji praktik-praktik keagamaan untuk membuktikan hubungannya dengan institusi, struktur, ideologi, kelas dan perbedaan kelompok yang dengannya masyarakat terbentuk. Sosiologi juga mencurahkan perhatiannya pada studi kreativitas keagamaan sebagai mikrokosmos masyarakat, di mana proses dan pola sosial

---

[132] Sara Mills, *Discourse*. London: Roudledge, 1994, h. 17.

[133] M. Amin Abdullah, *Studi Agama. Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, h. v.

[134] Jacques Waardenburgh, "Studi Agama-agama Kontemporer" dalam Ahmad Norma Permata (Ed.), *Metodologi Studi Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, h. 453.

[135] Peter L. Berger, *Langit Suci Sebagai Realitas*, Jakarta: LP3ES, 1994, h. 1.

dapat diamati dengan jelas karena karakter komunitas keagamaan yang tertutup dan terbatas seperti biara dan sekte-sekte tertentu dan gerakan-gerakan keagamaan baru.[137]

Sejak kelahirannya sosiologi memang tidak lepas dari kajian agama, meski perhatian sosiologi terhadap kajian agama menguat dan melemah. Karya-karya para tokoh ilmu sosial, seperti Comte, Durkheim, Marx dan Weber, sering mengacu kepada wacana-wacana teologis atau kajian perilaku dan sistem keyakinan keagamaan. Namun demikian pada pertengahan abad 20 para sosiolog, di Eropa atau Amerika Utara, memandang agama memiliki signifikansi marginal dalam dunia sosial, dan sosiologi agama bergerak pada garis tepi kajian sosiologi.

Menurut Comte,[138] yang seringkali dianggap sebagai pendiri sosiologi, bahwa sosiologi mengikuti jejak ilmu alam. Observasi empiris terhadap masyarakat manusia akan memunculkan kajian rasional dan positivistik mengenai kajian sosial yang akan memberikan prinsip-prinsip pengorganisasian bagi ilmu kemasyarakatan. Dalam masyarakat pra modern, konsepsi teologis mengenai wujud Tuhan yang diinterpretasikan ke dalam keteraturan kosmos dan alam termasuk asal usul dan sejarh suku, memberikan dasar untuk memahami hirarki sosial dan aturan moral.

Sedangkan Emile Durkheim[139] menawarkan ulasan evolusioner tentang masyarakat manusia, dari masyarakat kesukuan kepada masyarakat republik, dari magis kepada rasional, suatu ulasan yang mencakup adanya kemunduran ritual dan dogma keagamaan secara graduat. Namun dia memberikan suatu analisis yang lebih kaya

---

[136] Michael S. Northcott, "Pendekatan Sosiologis" dalam Peter Connoly (Ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama* (terj.), Yogyakarta: LKIS, 1999, h. 267.
[137] *Ibid.*, h.267-8.
[138] *Ibid.*, h. 270.
[139] Lihat Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (trans.), New York: The Free Press Paperback, 1969.

tentanag fungsi sosial agama, berdasarkan praktik-praktik keagamaan masyarakat Aborigin Australia, dia mengidentifikasikan prinsip totemik dalam hubungan saling mempengaruhi antara keyakinan dan praktik keagamaan dengan watak kesukuan.

Fokus sosiologi agama Durkheim pada fungsi yang dimainkan agama dalam menjembatani ketegangan itu dan dalam menghasilkan solidaritas sosial, menjaga kelangsungan masyarakat ketika dihadapkan kepada tantangan yang mengancam kelangsungan hidupnya, baik dari suku lain, orang-orang yang menyimpang atau pemberontak dari dalam suku itu sendiri atau dari bencana alam. Agama menyatukan anggota suatu masyarakat melalui deskripsi simbolik umum mengenai kedudukan mereka dalam kosmos, sejarah dan tujuan membentuk keteraturan.

Sementara itu Robert Bellah[140] menegaskan peran publik dan peran privat agama. Berdasarkan atas kajian empirik mengenai nilai dan moral di Amerika Tengah, Bellah dan temannya mengidentifikasi adanya kevakuman moral dalam kehidupan sipil dan sosial masyarakat Amerika yang menurut dugaan hanya dapat dipenuhi dengan memperbarui peran publik dan sipil agama dalam kehidupan sosial masyarakat Amerika. Ironisnya corak keberagamaan Evangelical fundamentalis memiliki peran publik yang meningkat dalam politik Amerika seperti dimanifestasikan dengan munculnya mayoritas moral dan hak orang Kristen, namun corak agama Kristen yang lebih liberal yang diminati Bellah malah kurang sukses dalam mengukuhkan posisinya dalam wilayah publik.

Seperti halnya Durkheim, Karl Marx menganggap agama sebagai produk sosial dan sebagai agen keteraturan sosial dalam masyarakat pra modern. Menurut dia, fungsi

---

[140] Lihat Robert N. Bellah et. al., *Habits of the Heart*. Los Angeles: University of California Press, 1965.

utama agama dalam menghasilkan keteraturan bukan merupakan salah satu dari pencipta komitmen terhadap suatu proyek sosial bersama melainkan lebih merupakan pembenaran atas aturan ketidakadilan dan kekerasan dari kaum feudal terhadap petani atau dari kapitalis terhadap pekerja.

Selanjutnya Marx menyatakan bahwa agama berfungsi sebagai tirai asap kolektif yang mengaburkan watak sebenarnya dari mata rakyat, mengacaukan sumber dan realitas ketertindasan mereka dan mempresentasikan hak-hak pembuat aturan terhadap mereka yang diatur serta berfungsi sebagai elemen keteraturan sosial yang ditentukan secara ketuhanan. Agama, menurut dia, juga sebagai candu yang membius rakyat dalam suasana ketertindasan mereka, menjanjikan pahala dalam kehidupan akhirat atau memberikan jalan keluar agar mencapai kebahagiaan sebagai kompensasi atas status mereka yang rendah dan penindasan yang mereka alami.[141]

Para pengikut Marx, di antaranya Antonio Gramsci, melihat agama dalam suatu perspektif yang lebih interaksionis daripada perspektif Marxisme tradisional, yang menggambarkan agama sebagai sumber kultural yang dapat dimanfaatkan oleh kelompok revolusioner atau reformis atau *status quo*. Dengan demikian peran agama sebagai pelopor gerakan penggulingan komunisme di Eropa Timur, dalam perspektif Gramscian, merupakan bukti potensi agama sebagai generator perubahan sosial maupun kohesi sosial.[142]

Penggagas perspektif interaksionis dalam sosiologi dan kajian adalah seorang sosiolog Jerman, Max Weber. Dia berpendapat bahwa agama bukan semata-mata produk sosial atau sekedar wujud kemampuan manusia untuk menciptakan masyarakat, namun

[141] Lihat David McClelan, *Marxism and Religion*, London: MacMillan, 1987.

lebih merupakan sumber ide dan praktik yang mentranscendenkan dunia sosial yang imanen dan karena itu dapat menimbulkan akibat terhadap dunia sosial dengan cara independen dan tidak dapat diramalkan. Menurut perspektif Weberian, dalam konteks yang berbeda, agama dapat menjadi sumber perubahan dan tantangan sosial dan adakalnya juga menjadi sumber keteraturan sosial dan legitimasi status quo. Namun Weber juga meyakini bahwa agama secara gradual akan kehilangan signifikansi sosial sebagai konsekuensi dari rasionalisasi organisasi sosial dan ekonomi modern.

Teorisasi sosiologis tentang watak agama serta kedudukan dan signifikansinya dalam dunia sosial, mendorong ditetapkannya serangkaian kategori-kategori sosiologis, yang meliputi stratifikasi sosial, seperti kelas dan etnisitas; kategori biososial, seperti seks, gender, perkawinan, keluarga, masa kanak-kanak dan usia; pola organisasi sosial meliputi politik, produksi ekonomis, sistem-sistem pertukaran dan birokrasi; proses sosial, seperti formasi batas, relasi antar kelompok, interaksi personal, penyimpangan dan globalisasi.[143]

Teorisasi sosiologis menggunakan paradigma dan konseptualisasi analogis tentang dunia sosial yang didasarkan atas tradisi sosiologis maupun refleksi atas data empirik. Data empirik diperoleh melalui investigasi historis dan penelitian sosial kontemporer. Dua corak metodolgi penelitian sosial kontemporer yang prinsipil dibedakan dengan dua istilah generik, penelitian kuantitatif dan kualitatif. Penelitian tentang pembaruan wacana kaum Nahdliyin merupakan kajian wacana keagamaan, karena itu di bawah ini akan dikemukakan uraian tentang kajian wacana keagamaan.

---

[142] Michael S. Northcott, "Pendekatan Sosiologis" dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama* (terj.), h. 279.

J. Kajian Wacana Keagamaan

Kajian wacana keagamaan di sini dimaksudkan sebagai upaya untuk memahami lebih lanjut tentang gagasan, pemikiran, ucapan dan tindakan keagamaan Kaum Nahdliyin Baru. Dalam hal ini dianggap perlu dipertimbangkan juga ideologi mereka secara lebih rinci. Preferensi ideologi terefleksikan dalam wacana keagamaan yang mereka ungkapkan. Untuk itu diperlukan uraian singkat mengenai bentuk-bentuk wacana keagamaan dengan maksud agar dapat lebih mudah dalam menentukan kategori wacana keagamaan Kaum Nahdliyin Baru. Dalam hal ini ada beberapa acuan wacana yang digunakan dalam kajian ini, yakni:

a. Wacana pemikiran Islam yang didasarkan pada 'tradisi dan modernitas' (*al-turats wa al-hadatsah*).[144] Dalam hal ini, secara umum terdapat tiga tipologi pemikiran Islam.[145]

   1) Tipologi pemikiran transformatik yang mewakili para pemikir Islam yang secara radikal menawarkan proses transformasi umat Islam dari budaya tradisional patriarkal ke masyarakat rasional dan ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistik yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagidengan tuntutan zaman sekarang, karena itu harus ditinggalkan. Kelompok ini diwakili oleh para pemikir seperti Shibli Shumail, Farah Antun dan Salamah Musa.Dewasa ini kelompok ini diteruskan oleh para pemikir yang kebanyakan berorientasi pada Marxisme seperti Thayyib Taizini, Abdullah Laroui dan Mahdi Amil serta para

---

[143] *Ibid.*, h. 279.

[144] Lihat Mohammed 'Abid al-Jabiri, *Al-Turats wa al-Hadatsah*. Beirut, Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991.

[145] A. Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam Jurnal *Paramadina*, Vol. 1, No. 1, 1998.

pemikir liberal lainnya seperti Fuad Zakariyya, Adonis, Zaki Najib Mahmud, Adil Daher dan Qunstantine.[146]

2) Tipologi pemikiran reformistik, yakni pemikiran yang melakukan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntutan zaman. Secara lebih khusus kelompok ini dibagi menjadi dua kecenderungan. Pertama, para pemikir yang menggunakan pendekatan rekonstruktif, yakni melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali. Mereka menghendaki agar tradisi suatu masyarakat tetap hidup dan bisa terus diterima, karena itu harus dibangun kembali menjadi baru (*i'adah buniyat min jadid*) dengan kerangka modern dan prasyarat rasional. Perspektif ini berbeda dengan kelompok tradisionalis yang lebih memprioritaskan metode pernyataan ulang (*restatement*) atas tradisi masa lalu. Menurut kelompok tradisionalis, seluruh persoalan umat Islam pernah dibicarakan oleh para ulama terdahulu. Karena itu tugas kaum Muslimin sekarang hanya menyatakan kembali apa yang pernah dikerjakan oleh para pendahulu. Para pemikir yang memiliki kecenderungan berpikir rekonstruktif diwakili oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh dan Kawakibi. Kemudian dewasa ini mereka adalah Hasan Hanafi, Muhammad Imarah, Muhammad Ahmad Khatafallah, Hasan Sa'ab dan Muhammad Nuwaihi.

Kecenderungan kedua dari kelompok pemikir reformistik adalah penggunaan metode dekonstruktif. Metode dekonstruktif sebagai fenomena baru bagi pemikir Islam yang dipengaruhi oleh gerakan strukturalis Prancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan Gadamer. Pemikir terkemuka kelompok ini adalah

[146] *Ibid.*

Muhammad Arkoun dan Muhammad 'Abid al-Jabiri. Para pemikir lain yang sejalan dengan mereka adalah M. Bennis, Abdul Kabir Khotibi, Salim Yafut, Aziz Azmeh, dan Hashim Saleh. Kedua kecenderungan dari tipologi pemikiran reformistik ini mempunyai tujuan dan cita-cita yang sama, hanya saja metode penyampaiannya yang berbeda. Tidak seperti kelompok pemikir transformatik yang sangat radikal, kelompok pemikir reformistik masih percaya dan menaruh harapan penuh kepada tradisi. Tradisi menurut mereka tetap relevan untuk era modern selama dibaca, diinterpretasi dan dipahami dengan standar modernitas.[147]

3) Tipologi pemikiran ideal-totalistik yang berpandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini sangat komit dengan aspek religius budaya Islam. Peradaban yang hendak mereka bangun adalah dengan menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban. Mereka menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sendiri sudah cukup, mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi. Menurut para pemikir dari tipologi ini, Islam tidak membutuhkan lagi metode dan teori yang diimpor dari Barat. Mereka menghendaki keaslian Islam (*al-ashlah*), yaitu Islam yang pernah dipraktekkan oleh Nabi dan keempat khalifahnya. Para pemikir yang mewakili tipologi ini tidak percaya kepada transformasi atau reformasi, karena yang diperlukan oleh Islam adalah kembali kepada sumber asal (*al-'audah ila al-manba'*), yakni al-Qur'an dan al-Hadits. Dalam banyak hal, metode pendekatan mereka kepada tradisi dapat disamakan dengan kaum tradisionalis. Kendati demikian, mereka tidak menolak modernitas, karena produk modernitas, yakni sains dan teknologi, tidak lebih dari apa yang pernah dicapai kaum Muslimin

[147] *Ibid.*

masa lalu. Para pemikir yang memiliki kecenderungan ideal-totalistik adalah para ulama seperti Muhammad al-Ghazali, Sayyid Quthub, Anwar Jundi, Muhammad Quthub, Said Hawwa dan beberapa pemikir yang berorientasi pada gerakan Islam politik.[148]

b. Wacana pemikiran Islam yang didasarkan pada 'neo-modernisme Islam' dan 'post-tradisionalisme Islam' sebagai berikut:[149]

1) Neo-Modernisme Islam merupakan isu yang identik dengan Islam liberal yang diangkat oleh Greg Barton dan Charles Kurzman,[150] yakni paham yang membuka wacana ijtihad dan kebebasan berpikir dalam Islam. Bagi keduanya, Islam liberal diacukan kepada apa yang disebut konteks Islami dari pandangan-pandangan liberal di sebagian kalangan intelektual Muslim. Kurzman, misalnya, mencari akar tersebut pada sesuatu yang Islami, yakni dalam tafsir al-Qur'an, kehidupan Nabi Muhammad dan kaum Muslimin generasi permulaan atau menguji kaum Muslimin liberal dalam cahaya tradisi Islam. Dengan kata lain, dia tidak melihat Barat sebagai faktor penentu yang berpengaruh dalam kemunculan liberalisme dan tidak melihat Barat sebagai mitra dialog yang mempunyai kontribusi penting dalam kemunculan *trend* itu. Untuk itu Kurzman mencatat sejumlah tokoh yang hampir semuanya tidak bersentuhan dan bahkan memusuhi Barat, seperti Muhammad ibn Abdul Wahhab, Syah Waliyullah al-Dahlawi, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid al-Ghanausyi dan

---

[148] *Ibid.*

[149] Lihat Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 9, Th. 2000, h. 24-46.

[150] Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina & Pustaka Antara, 1999; Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Yusuf al-Qardlawi. Kemudian dia memasukkan Nurcholish Madjid ke dalam kategori pemikir Islam liberal.[151]

Berbeda dengan Kurzman, Barton memasukkan Abdurrahman Wahid ke dalam kategori pemikir Islam liberal. Barton dalam hal ini menggunakan penafsirannya sendiri tentang liberal dalam Islam, sehingga memungkinkan untuk memasukkan Abdurrahman Wahid bersama Nurcholish Madjid dalam kategori pemikir Islam liberal atau neo-modernisme Islam. Agaknya Kurzman dan Barton tidak melihat pemikiran kedua tokoh terakhir ini sebagai sebuah sistem yang unsur-unsurnya saling terkait dalam lingkup historisitas dan jaringan epistemilogisnya, namun memiliki perbedaan dalam kaitan dengan tradisi. Karena itu Baso memasukkan Nurcholish Madjid ke dalam kelompok Neo-Modernisme, karena telah meninggalkan tradisi dan memasukkan Abdurrahman Wahid ke dalam Pos Tradisionalisme karena keakrabannya dengan tradisi.[152]

Sementara itu Leonard Binder[153] mengangkat tema liberalisme Islam sebagai sebuah dialog terbuka antara dunia Islam dan dunia Barat, antara pemikiran Islam dan pemikiran Barat. Dalam dialog ini, yang terjadi bukan hanya menarik akar-akar *trend* liberalisme Islam hingga ke dunia Barat, melainkan juga adanya proses saling mengisi dalam menangani persoalan-persoalan dialektika hubungan antara masalah kemoderan, transformasi sosial dan tradisi lokal. Para pemikir yang dimasukkan ke dalam kategori ini adalah Ali Abd al-Raziq, Abdallah Laroi, Thariq al-Bisyri, Muhammad Imarah,

---

[151] Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam versus Post-Tradisionalisme Islam," h. 25.
[152] *Ibid.*
[153] Lihat Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

BAB III

METODE PENELITIAN

Dalam bab ini dikemukakan metode penelitian yang digunakan dalam kajian ini. Pembahasan metode penelitian meliputi pendekatan analisis wacana yang digunakan, unit analisis, pendekatan paradigma, yang didukung teori konstruksi sosial, kemudian obyek, subyek, dan informan penelitian, strategi pengumpulan data, strategi analisis data, dan kesulitan dan pengalaman peneliti di lapangan.

A. Pendekatan Analisis Wacana

Penelitian tentang pembaruan wacana kaum Nahdliyin ini menggunakan pendekatan analisis wacana, yakni kajian tentang struktur pesan dalam tulisan dan lisan Dengan kata lain, dapat dikemukakan bahwa analisis wacana merupakan telaah mengenai aneka fungsi fragmatik bahasa. Dalam hal ini bahasa kaum Nahdliyin Baru digunakan dalam kesinambungan atau untaian wacana yang bersifat antar kalimat. Namun dalam bahasa mereka harus diperhatikan konteks dan hubungan-hubungan wacana. Sebab tanpa konteks dan hubungan-hubungan wacana yang bersifat antar kalimat dan suprakalimat akan sulit dilakukan komunikasi dengan tepat satu sama lain.[157]

Dalam hubungan dengan wacana keagamaan kaum Nahdliyin Baru, ada beberapa untai analisis wacana yang perlu mendapat perhatian.[158] *Pertama*, mengenai cara-cara wacana kaum Nahdliyin Baru disusun dan prinsip-prinsip yang digunakan oleh para subyek untuk menghasilkan wacana dan tipe-tipe pesan lainnya. Analisis wacana memandang pembicaraan nyata dan bentuk-bentuk nonverbal dan melakukan kajian makna dari bentuk-bentuk yang diamati dalam konteks.

---

[157]Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Wacana*. Bandung: Angkasa, 1993, h. 24.

Kedua, wacana kaum Nahdliyin Baru dipandang sebagai aksi, yakni cara melakukan segala hal, biasanya dengan kata-kata. Dari sudut pandang analisis wacana diasumsikan bahwa pengguna bahasa mengetahui bukan hanya aturan-aturan tata bahasa kalimat, melainkan juga aturan-aturan untuk menggunakan unit-unit yang lebih besar dalam menyelesaikan tujuan-tujuan pragmatik dalam situasi sosial. Bahasa digunakan dengan suatu strategi untuk mencapai tujuan yang diinginkan. Analisis wacana, dalam hal ini, melihat bagaimana sesungguhnya cara pengguna bahasa menyusun pesan-pesan mereka.

Ketiga, analisis wacana dalam kajian ini berupaya mencari prinsip-prinsip yang digunakan oleh kaum Nahdliyin Baru, tanpa mempedulikan ciri psikologi tersembunyi atau fungsi otak, namun memperhatikan problema wacana yang digunakan untuk dipecahkan. Hal ini seperti apabila kita menggunakan kalimat-kalimat untuk membuat pernyataan-pernyataan koheren sehingga orang lain dapat mengerti, dan kita dapat menanggapi pesan-pesan dari orang lain dengan cara-cara yang kelihatan logis dan alami serta tidak mengacaukan pembicaraan.

Wacana kaum Nahdliyin baru merupakan wacana tulis, yang dalam pandangan Ricoeur,[159] lebih dari sekedar fiksasi yang bersifat material. Melalui tulisan dalam berbagai artikel, akan tercipta kemungkinan penerusan tata aturan ke ruang dan waktu yang berbeda tanpa distorsi yang berarti. Dampak yang begitu luas menunjukkan bahwa wacana kaum Nahdliyin Baru bukan hanya terselamatkan dari kelenyapan dan keterlupaaan dengan cara menuangkannya dalam bentuk teks tertulis. Namun

---

[158]Stephen W. Littlejohn, *Theories of Human Communication*. California; Wadsworth Publishing Company, 1996, h. 84.

[159]Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Christian University Press, 1976, h. 28.

kemanusiaan selalu terpengaruh dan tertransformasikan secara mendalam bahkan sampai ke tahap eksistensial. Transformasi eksistensial ini menjadi mungkin karena kebebasan yang dimiliki pembaca ketika membaca sebuah teks tertulis.

B. Unit Analisis

Unit analisis penelitian ini terdiri dari dua bagian. *Pertama*, permasalahan yang berhubungan dengan pembaruan wacana yang merupakan ungkapan gagasan dan pemikiran kaum Nahdliyin Baru. Unit analisisnya adalah wacana sebagai ungkapan berbagai gagasan dan pemikiran yang dikeluarkan oleh para aktivis kaum Nahdliyin Baru yang dipublikasikan dalam jurnal ilmiah, surat kabar, internet, dan media lain . *Kedua*, permasalahan yang berhubungan dengan bentuk respons kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana lama. Unit analisisnya adalah para aktivis kaum Nahdliyin Baru yang mengungkapkan wacana baru sebagai respons terhadap wacana lama. *Ketiga*, permasalah yang berhubungan dengan perubahan yang terjadi dari wacana kaum Nahdliyin Lama ke wacana kaum Nahdliyin Baru. Unit analisisnya adalah individu dan kelompok masyarakat, yaitu kaum Nahdliyin Baru yang melakukan perubahan.

C. Pendekatan Paradigma

Untuk memahami lebih mendalam pembaruan wacana kaum Nahdliyin tentang keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global, maka penelitian ini menggunakan paradigma definisi sosial.[160] Paradigma ini digunakan untuk bisa

[160]Paradigma merupakan sebuah istilah yang memberikan pengertian teknik dalam filsafat ilmu Thomas S. Khun, yang berarti suatu hal yang representatif dari sebuah konsep, yang digunakan untuk memberikan definisi yang ostensif tentang konsep itu. Lihat Alan Bulock, *The Harper Dictionary of Modern Thought*. New York: Harper & Row Publisher, 1988, h. 626. Dalam perkembangan selanjutnya muncul beberapa versi dari konsep Khun yang diberlakukan oleh sejumlah analis ilmu sosial untuk mengklarifikasi aktivitas-aktivitas sosiologis ke dalam salah satu dari paradigma-paradigma yang ada. Misalnya, Ritzer membedakan tiga paradigma untuk bidang yang luas: fakta sosial, definisi sosial dan perilaku sosial. Lihat George Ritzer, Classical Sociological Theory, 2nd Ed. New York:McGraw-Hill International Publications, 1906, h. 455. Sedangkan Bottomore (1975) mengidentifikasikan empat

memperoleh perangkat pemahaman atas subyek penelitian. Kajian pembaruan wacana tentang keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global ini lebih sesuai dengan pendekatan paradigma yang mempertimbangkan kesadaran individual dan faktor struktural. Memang dalam kenyataan pembaruan wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global tidak saja melibatkan faktor struktural melainkan juga kesadaran para aktor yang ada di kalangan kaum Nahdliyin Baru.

Dalam hal ini Ritzer[161] menjelaskan bahwa ide dasar semua teori dalam paradigma definisi sosial sebenarnya adalah pandangan bahwa manusia adalah aktor yang kreatif dari realitas sosialnya. Dengan demikian tindakan manusia tidak sepenuhnya ditentukan oleh norma-norma, kebiasaan-kebiasaan, nilai-nilai, dan sebagainya, yang kesemua itu tercakup dalam fakta sosial, yaitu tindakan yang menggambarkan struktur dan pranata sosial. Manusia dalam banyak hal memiliki kebebasan untuk bertindak di luar batas kontrol struktur dan pranata sosialnya di mana individu berasal. Manusia secara aktif dan kreatif mengembangkan dirinya melalui respons-respons terhadap stimulus dalam dunia kognitifnya.

Karena itu paradigma definisi sosial lebih tertarik terhadap apa yang ada dalam pemikiran manusia tentang proses sosial, terutama para pengikut konstruksi sosial. Dalam proses sosial, individu manusia dipandang sebagai pencipta realitas sosial yang relatif

---

paradigma makrosiologi: struktural-fungsionalis, evolusionalis, fenomenologis, dan strukturalis. Lihat Daniel T. Sparringa, *Kumpulan Bahan Mata Ajaran Metode Penelitian Kualitatif*, FISIP-UNAIR, 2000, h. 1415. Sementara Barrel dan Morgan menyatakan bahwa untuk menganalisis pendekatan-pendekatan kepada teori sosial, terdapat dua dimensi analisis: dimensi pertama adalah subyektif dan obyektif serta dimensi kedua adalah sosiologi perubahan radikal dan sosiologis regulasi. Kedua dimensi ini memiliki empat paradigma, yakni dimensi subyektif dan obyektif pada sisi sosiologi perubahan radikal memiliki paradigma humanis radikal (subyektif) dan paradigma strukturalis radikal (obyektif), pada sisi sosiologi regulasi memiliki paradigma interpretif (subyektif) dan fungsionalis (obyektif). Lihat Gibson Burrel & Gareth Morgan, *Sociological Paradigms and Organisasional Analysis*. London: Heinenann Educational Book, h. 21-35.

bebas di dalam dunia sosialnya. Karena itu paradigma ini didukung oleh teori kontruksi sosial.

Teori konstruksi sosial, sebagai teori yang mendukung paradigma definisi sosial, merupakan sebuah teori sosiologi kontemporer yang ditawarkan Peter L. Berger dan Thomas Luckmann.[162] Menurut kedua pakar ini, teori ini dimaksudkan sebagai kajian teoretis dan sistematis mengenai sosiologi pengetahuan dan bukan sebagai tinjauan historis mengenai perkembangan disiplin ilmu. Karena itu teori ini tidak memfokuskan pada hal-hal seperti tinjauan tokoh, pengaruh dan sebagainya, melainkan lebih menekankan pada tindakan manusia sebagai aktor yang kreatif dan realitas sosialnya.

Dalam perspektif teori ini, realitas sosial merupakan konstruksi sosial yang diciptakan oleh individu. Individu adalah manusia yang melakukan hubungan antara manusia satu dengan lainnya. Individu menjadi penentu dalam dunia sosial yang dikonstruksi berdasarkan kehendaknya. Individu bukan kurban fakta sosial melainkan sebagai mesin produksi sekaligus reproduksi yang kreatif dalam mengkonstruksi dunia sosialnya.[163]

Teori ini lebih menghadirkan konsepsi dasar tentang sosiologi pengetahuan yang memperoleh realitas '*sui generis*'.[164] Realitas merupakan hasil ciptaan manusia kreatif melalui kekuatan konstruksi sosial terhadap dunia sosial dan sekelilingnya. Max Weber melihat realtas sosial sebagai perilaku sosial yang memiliki makna subyektif. Karena itu perilaku memiliki tujuan dan motivasi. Berger dan Luckmann mengatakan bahwa realitas

---

[161]George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, h. 5.

[162]Lihat Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosiol atas Kenyataan*. (terj.), Jakarta: Rajawali. 1980, h. 5.

[163]George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan berparadigma Ganda*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, h. 5.

[164]Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan* (terj.), h. 6.

sosial terdiri dari tiga macam, yakni realitas obyektif, simbolik, dan subyektif. Realitas obyektif terbentuk dari pengalaman di dunia obyektif yang berada di luar individu dan realitas itu dianggap sebagai suatu kenyataan. Realitas simbolik merupakan ekspresi simbolik dari realitas obyektif dalam berbagai bentuk. Sedangkan realitas subyektif adalah realitas yang terbentuk sebagai proses penyerapan kembali realitas obyektif dan simbolik ke dalam individu melalui proses internalisasi.[165]

Menurut Berger dan Luckman, kenyataan dibangun secara sosial, sehingga sosiologi pengetahuan harus menganalisis proses kejadiannya. Dalam pengertian individu-individu dalam masyarakat itu yang membangun masyarakat, maka pengalaman individu tidak terpisahkan dari masyarakat. Dengan demikian mereka memulai dari premis bahwa makhluk manusia membangun realitas sosial di mana proses subyektif bisa menjadi terobyektifkan.

Dalam sosiologi pengetahuan atau konstruksi sosial, manusia dipandang sebagai pencipta realitas sosial yang obyektif melalui proses eksternalisasi, sebagaimana kenyataan obyektif, mempengaruhi kembali manusia melalui proses internalisasi, yang mencerminkan kenyataan subyektif. Dengan konsep berpikir dialektis, yakni tesis, antitesis, dan sintesis, Berger memandang masyarakat sebagai produk manusia dan manusia sebagai produik masyarakat. Dengan demikian konsep Beger ini menjelajahi berbagai implikasi dimensi kenyataan obyektif dan subyektif dan proses dialektis dari obyektivikasi, internalisasi, dan eksternalisasi.[166]

---

[165]Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, h. 4-5.
[166]*Ibid.*

Tabel 3.4
Dialektika ProsesEksternalisasi, Obyektivikasi, dan Internalisasi

Tahap	Proses	Fenomena
Eksternalisasi	Penyesuaian diri dengan dunia sosial	Penyesuaian dengan ajaran agama dengan reinterpretasi baru, bahwa pembaruan wacana memiliki dasar ajaran agama yang direinterpretasi. Melakukan pembaruan wacana sesuai dengan semangat ajaran agama yang telah direinterpretasi.
Obyektivikasi	Interaksi diri dengan dunia sosial	Penyadaran dan kesediaan diri untuk menjadi orang yang terbuka, inklusif, dan bisa menerima perubahan.
Internalisasi	Identifikasi diri dengan dunia sosial	Penggolongan sosial yang berbasis pada pandangan teologis, sehingga memunculkan mereka yang tetap berpegang pada wacana lama dan mereka yang mengikuti pembaruan wacana.

Fenomena agama sebagai realitas sosial tidak dapat dipisahkan dari manusia. Wilayah kerja agama, secara sosiologis, adalah kehidupan manusia sejak lahir hingga mati. Dalam kenyataan, agama memiliki wajah ganda, yakni di satu pihak agama memberi dorongan terwujudnya etos saling menghormati sesama manusia, dan juga dicirikan sebagai pemersatu aspirasi manusia yang paling sublim. Di pihak yang lain agama dapat disalahgunakan untuk saling menghancurkan dan memutuskan ikatan persaudaraan.[167] Pada sisi ini umat beragama diingatkan agar tetap berpikir jernih dan kritis terhadap agama.

D. Objek dan Subjek Penelitian

Dalam model analisis Sara Mills, seperti dikutip Eriyanto,[168] dinyatakan bahwa objek penelitian adalah sesuatu yang diceritakan. Objek analisis dalam penelitian ini adalah wacana kaum Nahdliyin Baru tentang berbagai masalah dan isu keagamaan,

[167] Thomas F. O'dea, *Sosiologi Agama* (terj.), Jakarta: Rajawali, 1992, h. 1.
[168] Eriyanto, *Analisis Wacana*. Yogyakarta, LKIS, 2003, h. 200-211.

kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Dalam kajian ini, obyek analisisnya adalah wacana kaum Nahdliyin Baru yang dibatasi pada wacana yang dikeluarkan dan dipublikasikan oleh para aktivis kaum Nahdliyin Baru tiga lembaga yang ada di tiga kota besar, yakni Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) di Surabaya, Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) di Yogyakarta, dan Lembaga Pengembangsan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam) NU di Jakarta. Pembatasan pada ketiga lembaga tersebut didasarkan atas pertimbangan bahwa lembaga-lembaga ini merupakan media dan alat untuk mengungkapkan, mengembangkan, dan mempublikasikan berbagai wacana baru yang berkaitan dengan persoalan-persoalan keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan. dan global.

Sedangkan subyek analisis, menurut Sara Mills seperti dikutip Eriyanto, [169] adalah siapa yang diposisikan sebagai subjek. Dalam penelitian ini subjek penelitiannya adalah mereka yang dianggap sebagai tokoh-tokoh Nahdliyin Baru atau generasi muda NU yang peduli terhadap pembaruan wacana tentang persoalan-persoalan keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Dengan demikian subyek ini tidak meliputi orang-orang NU yang tidak memiliki kepedulian atau orang-orang di luar NU meski memiliki kepedulian terhadap masalah-masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Melalui penilaian cermat terhadap karya tertulis dan peran para tokoh sebagaimana terlihat melalui kontribusi mereka kepada jurnal ilmiah, majalah dan surat kabar yang dianggap sebagai institusi-institusi sangat penting untuk mengetahui tokoh-tokoh yang ada di kalangan Nahdliyin Baru. Sejumlah orang dipilih untuk mengisi daftar subjek. Daftar ini kemudian diuji melalui diskusi dengan beberapa individu yang memiliki aktivitas yang berhubungan dekat dengan bidang-bidang

keagamaan dalam hubungannya dengan agama itu sendiri, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global.

Mereka merupakan individu-individu yang tinggal di tiga kota besar, yakni Jakarta, Yogyakarta dan Surabaya serta wilayah seputarnya. Ketiga kota ini memiliki kondisi yang kondusif untuk pengembangan pemikiran di Indonesia, terutama karena letaknya yang dekat dengan universitas terkemuka dan dekat dengan pusat-pusat diskusi akademis mengenai agama, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global melalui publikasi dan ulasan mereka di jurnal, majalah atau surat kabar, meski mereka tinggal di tiga kota yang berbeda, yakni Jakarta, Yogyakarta dan Surabaya.

Mereka akan diseleksi berdasarkan kapasitas mereka yang paling memungkinkan, yang terdiri dari mereka yang paling produktif dalam mengeluarkan wacana dan memiliki kualitas wacana yang memadai. Berdasarkan prinsip kriteria seperti itu, mereka berasal dari tiga LSM di tiga kota tersebut, yakni Lembaga Kajian Sumberdaya Manusia (Lakpesdam), sebuah lembaga dari PB NU di Jakarta, Lembaga Kajian Islam dan Sodial (LKIS) di Yogyakarta, dan Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) di Surabaya. Ketiga LSM ini dianggap memenuhi kriteria produktivitas dan kualitas wacana

Karena dasar pengambilan subyek adalah kriteria produktivitas dan kualitas wacana, maka dalam penelitian ini tidak dibuat sample, melainkan dilakukan pemilihan subyek dari mana pun asalnya, sehingga mungkin dari satu lembaga diambil lebih banyak subyek, sedangkan di lembaga yang lain lebih sedikit dan bahkan di lembaga lainnya lagi sama sekali tidak ada subyek yang diambil. Dengan begitu kajian ini menggunakan prosedur representasi yang tidak dimaksudkan untuk merefleksikan seluruh populasi kaum Nahdliyin di Indonesia atau menggambarkan variasi kekayaan, kedalaman dan

[169]Eriyanto, *Analisis Wacana*, h. 200-211.

kompleksitas wacana keagamaan terhadap isu-isu agama, kemasyarakatan, kebangsaan dan global pada masa belakangan ini yang dalam hal ini bukan banyaknya isu yang dimaksud, melainkan dari substansinya.

E. Strategi Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini data diperoleh melalui cara-cara seperti (1) pengumpulan sejumlah tulisan di berbagai media, seperti jurnal ilmiah, majalah, surat kabar, dan internet yang dianggap sebagai bentuk wacana kaum Nahdliyin Baru sebelum dilakukan analisis wacana (*discourse analysis*), dan (2) wawancara mendalam (*in depth interview*) dengan para tokoh Nahdliyin yang mengeluarkan wacana untuk lebih melengkapi data dan informasi berupa wacana lesan. Analisis wacana digunakan untuk memahami proses dan makna pengungkapan wacana kaum Nahdliyin Baru. Dalam hal ini, menurut Dedy N. Hidayat,[170] analsis wacana lebih mengutamakan analisis komprehensif, kontekstual, dan multilevel analisis yang bisa dilakukan melalui penempatan diri sebagai aktivis/partisipan dalam proses transformasi sosial.

Sedangkan wawancara mendalam dilakukan dengan para tokoh kaum Nahdliyin untuk mendapatkan data dan informasi tambahan tentang wacana yang dikeluarkan. Wawancara dilakukan dengan subyek penelitian atau subyek analisis agar dapat menambah data dan informasi yang diperlukan dalam penelitian.

Dalam kajian ini akan dibedakan antara data tentang wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global kaum Nahdliyin Baru yang dianggap sebagai data utama. Sedangkan data tentang wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global kaum Nahdliyin Lama dianggap

[170]Dedy N. Hidayat, "Paradigma dan Perkembangan Penelitian Komunikasi" dalam Jurnal Ikatan Sarjana Komunikasi Indonesia, Vol. III, April, 1999, h. 39-40.

sebagai data tambahan, namun perlu dipaparkan dalam kajian ini karena berfungsi sebagai antiseden dari wacana kaum Nahdliyin Baru sesuai dengan permasalahan yang dikemukakan.

Berdasarkan sumbernya, data utama kajian ini adalah data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dan tindakan atau perilaku yang dapat diamati dari subyek penelitian,[171] yakni kaum Nahdliyin Baru yang berkaitan dengan wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Selain itu data tentang wacana Nahdliyin Lama sebagai data tambahan dikumpulkan dari wawancara mendalam dan sumber tertulis: buku, jurnal ilmiah, majalah, surat kabar, skripsi, tesis, disertasi atau sumber-sumber tertulis lainnya.

F. Strategi Analisis Data

Penelitian ini menggunakan strategi analisis data kualitatif. Strategi ini dimaksudkan bahwa analisis bertolak dari data dan bermuara pada kesimpulan-kesimpulan umum. Dalam penelitian ini, kesimpulan umum bisa berupa kategorisasi atau proposisi. Dan dalam upaya membentuk kategorisasi dan proposisi analisis data, dilakukan secara induktif.

Menurut Taylor dan Bogdan,[172] untuk membangun proposisi atau teori dapat dilakukan dengan analisis induktif. Karena itu dalam penelitian ini digunakan analisis induktif melalui beberapa tahap. Sebelum dianalisis, data yang terkumpul terlebih dulu dirumuskan kembali dalam bentuk tertulis. Setelah itu baru dilakukan analisis dan

---

[171] R. Bogdan & Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Methods*, Boston: John Wiley & Sons, 1975, h. 5.

[172] Stephen J. Taylor dan Robert Bogdan, *Introduction to Qualitative Research Methods: the Search for Meaning*. New York: Wiley & Son Inc., h. 127.

penafsiran data dengan melalui langkah-langkah sebagai berikut.[173] Langkah pertama adalah menelaah semua data, kemudian dilakukan reduksi data dengan cara membuat abstraksi yang disusun dalam tema-tema dan sub-subtema sambil memberikan kode-kode tertentu.

Urutan langkah-langkah yang ditempuh dalam analisis data adalah sebagai berikut:

1. Menelaah data tentang wacana yang berkaitan dengan berbagai masalah dan isu keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global kaum Nahdliyin Lama dan kaum Nahdliyin Baru.
2. Menyeleksi dan mereduksi data dengan mengumpulkan semua data yang berkaitan dengan wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan kaum Nahdliyin Lama dan kaum Nahdliyin Baru serta mengeluarkan data yang tidak berkaitan dengan keduanya.
3. Merinci data dan mengklasifikasikan ke dalam tema-tema yang sudah ditentukan. Kemudian tema-tema itu dipisah-pisah lagi ke dalam sub-subtema dan akhirnya ke dalam bagian-bagian yang lebih khusus. Setiap bagian khusus ini memiliki catatan tersendiri yang berisi pernyataan-pernyataan yang relevan dengan subyek kajian.
4. Menyajikan data dalam bentuk catatan deskriptif dengan cara mengutip pernyataan subyek kajian apa adanya tanpa meringkas apa yang dikatakan.[174] Kutipan pernyataan subyek kajian diberi kode sesuai dengan inisial subyek dan teknik koleksi data.

---

[173] L. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, h. 189-214.
[174] Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, h. 125.

Sesudah menyelesaikan analisis melalui langkah-langkah seperti di atas, lalu dilakukan pembahasan atau penafsiran data dengan menggunakan metode analisis komparatif,[175] dengan tahapan-tahapan sebagai berikut:

1. Membandingkan peristiwa atau pernyataan subyek yang aplikatif terhadap setiap tema. Dalam tahap ini dibandingkan antara peristiwa atau pernyataan subyek untuk satu tema tertentu dengan peristiwa atau pernyataan sebelumnya dalam kelompok yang sama dan kelompok yang berbeda pada tema yang sama.
2. Mengintegrasikan tema dan kawasannya. Dalam tahap ini dibandingkan antara peristiwa atau pernyataan subyek kajian dengan sub-tema dan persoalan-persoalan khusus sehingga dapat dihasilkan pengetahuan yang berkaitan dengan persoalan-persoalan suatu tema yang sudah siap diintegrasikan dan dihasilkan suatu kesatuan yang utuh. Pengintegrasian juga dilakukan antara tema yang satu dengan tema lainnya sehingga konsep bisa berkembang sesudah bermacam-macam tema dan subtema terintegrasi.
3. Pembatasan konsep dengan cara mereduksi atau memformulasikan konsep ke dalam seperangkat konsep yang tinggi tingkatan abstraksinya atas dasar keragaman seperangkat tema dan sub-subnya. Reduksi ini dilakukan dengan membandingkan antar kelompok yang berasal dari substansi dan membandingkan data dari kepustakaan atau pendapat para ahli. Dengan begitu konsep dapat teraplikasikan pada situasi yang lebih luas dengan tetap memperhatikan hubungannya dengan data.

[175] L. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, h. 107-213.

4. Penulisan disertasi dilakukan setelah kegiatan mengumpulkan catatan-catatan dari setiap tema dan mempelajarinya. Kerangka analisis dibuat dalam bentuk konsep substantif yang disusun dalam pernyataan-pernyataan yang memiliki alasan tepat.

F. Kesulitan dan Pengalaman Peneliti di Lapangan

Dalam melaksanakan penelitian di lapangan. banyak kendala dan pengalaman yang dihadapi peneliti. Kesulitan dan pengalaman pertama yang paling berkesan ketika peneliti menetapkan pilihan tema disertasi ini. Peneliti sudah membayangkan akan mendapatkan kesulitan karena luasnya wilayah analisis kaum Nahdliyin Baru. Bisa dibayangkan betapa sulitnya menyimpulkan cirri wacana dari gagasan dan pemikiran mereka yang tersebar di seluruh Indonesia. Karena setiap orang berhak untuk menjadi kelompok kaum Nahdliyin Baru dan berhak untuk mengungkapkan gagasan dan pemikiran mereka. Dengan demikian sulit untuk diketahui apakah gagasan dan pemikiran itu muncul dari kalangan warga NU atau dari luar.

Kesulitan-kesulitan ini kemudian didiskusikan dengan berbagai pihak yang akhirnya ditemukan jalan keluar dengan membatasi lingkup penelitian. Yakni, dengan jalan menentukan kelompok-kelompok subyek. Untuk itu subyek penelitian dibatasi menurut asal-usul mereka. Mereka berasal dari kelompok-kelompok itu tergabung pada Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) di Surabaya, Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) di Yogyakarta, Lembaga Kajian Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam NU) di Jakarta. Sedangkan untuk informasi sekunder yang diperoleh dari para pakar ilmu sosial dan pemikir keagamaan. digunakan secara selektif sesuai kebutuhan analisis.

Kesulitan berikutnya adalah menentukan isu-isu dan masalah-masalah manakah yang termasuk kategori keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Untuk menentukan kategorisasi terhadap berbagai isu dan masalah tersebut dilakukan diskusi-diskusi dengan sejawat schingga bisa ditemukan pemecahannya.

BAB IV

KELAHIRAN NAHDLIYIN BARU DI KALANGAN WARGA NU

Dalam bab ini akan dikemukakan kelahiran kaum Nahdliyin Baru, yakni sejumlah tokoh generasi muda NU yang melakukan pembaruan. Kelahiran ini didahului dengan prakondisi dalam organisasi, kembalinya NU ke Khittah 1926 pada 1984. Kembali ke Khittah 1926, berarti NU harus kembali menjadi organisasi sosial keagamaan dan tidak lagi berhubungan dengan politik. Kondisi ini menjadikan generasi muda NU tidak lagi sibuk dengan kegiatan politik, tetapi beralih kepada kajian-kajian ilmiah, penelitian, seminar dan, aksi sosial.

Sejak itu generasi muda NU yang berminat terhadap kajian, yang kemudian disebut sebagai tokoh-tokoh kaum Nahdliyin, terus tumbuh dan berkembang. Kemudian mereka melakukan pembaruan wacana di kalangan dengan berbagai gagasan dan pemikiran, melalui tulisan-tulisan dalam jurnal, majalah, surat kabar, dan internet. Untuk melaksanakan program-program dan mempublikasikannay, mereka mendidirikan lembaga-lembaga kajian, di antaranya, Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) di Surabaya, Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) di Yogyakarta, dan Lembaga Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam) di Jakarta.

A. Kembali ke Khittah 1926: Lahan Subur bagi Persemaian Nahdliyin Baru

Kembali ke khittah 1926, yang dicanangkan dalam Muktamar NU ke-27 di Situbondo pada 8-12 Desember 1984, merupakan sebuah tonggak baru bagi sejarah perkembangan NU. Sejak saat itu NU tidak lagi berkiprah dalam politik praktis seperti yang sudah dilakukannya sejak awal kemerdekaan, baik sebagai

partai politik yang berdiri sendiri atau bergabung dengan sejumlah organisasi sosial keagamaan dalam sebuah partai politik. Kiprah NU kemudian disesuaikan dengan maksud dan tujuan didirikannya organisasi serta garis organisasi yang dipancangkan pada tahun 1926, yakni organisasi sosial keagamaan. Dengan begitu, aktivitas dan program NU dibatasi dalam lingkup sosial keagamaan, seperti dakwah, pendidikan, kesehatan, sosial dan ekonomi.[1]

Dari perspektif Khittah 1926, perkembangan NU dari organisasi sosial keagamaan menjadi organisasi sosial politik dapat dianggap sebagai sebuah penyimpangan. NU sendiri menganggap dirinya mengalami kegagalan demi kegagalan dalam mengarungi dunia politik. Ketika NU bergabung ddalam partai Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) pada permulaan paska kemerdekaan, bidang politik kian ditekuni oleh NU dan NU pun kian meninggalkan bidang sosial keagamaan, sesuatu yang menjadi bidang garapan utamanya. Lebih-lebih setelah NU berubah menjadi partai politik pada 1952, bidang sosial keagamaan kian diterlantarkan.[2]

Pada 1971 NU, sebagai sebuah organisasi sosial politik, merupakan salah satu kontestan pemilihan umum (pemilu). Pada kurun masa sebelum rezim Orde Baru, NU merupakan salah satu dari empat partai politik terbesar di Indonesia, yakni Partai Nasional Indonesia (PNI), Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi), Nahdlatul Ulama (NU), dan Partai Komunis Indonesia (PKI).

---

[1] Lihat M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia*, h. 195-6; Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, h. 208-9.

[2] *Ibid.*

Sesudah ketiga partai politik lainnya terkubur, tinggal NU satu-satunya partai politik lama yang masih eksis.[3]

Namun harapan untuk memperoleh kemenangan pada pemilu 1971 ternyata gagal total. NU hanya menempati urutan kedua setelah Golkar, yakni hanya memperoleh suara 18,7% hampir sama dengan perolehan suara pada pemilu 1955 sebesar 18,4%. Sementara Golkar, sebagai kekuatan politik baru yang didukung birokrasi dan Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI, kini TNI dan Polri), mendapatkan suara 62,8%. Pelaksanaan pemilu yang dianggap tidak berlangsung secara jujur dan adil serta penuh kecurangan membuat NU sangat kecewa. Apalagi sesudah itu *Duta Masyarakat*, surat kabar yang menyuarakan aspirasi politik warga NU dilarang terbit.[4]

Kemenangan Golkar ini membuat NU memainkan peran baru dalam pengalaman politik, yakni menjadi oposan terhadap pemerintah. Pelaksanaan pemilu seperti itu telah membuat permusuhan antara ABRI dan orang-orang radikal dari kalangan NU. Jumlah orang-orang radikal kian membesar sebagai ungkapan rasa marah mereka terhadap intimidasi yang dilakukan oleh aparat keamanan terhadap warga NU agar memilih Golkar.[5]

Hubungan yang kian memburuk antara pemerintah dan NU mengakibatkan NU tidak lagi dipercaya memegang Departemen Agama, sebuah departemen yang sejak kemerdekaan hampir selalu dipercayakan kepada NU dan sejak 1963 menjadi departemen terbesar keempat di Indonesia. Sejak itu pula

[3] Dalam Pemilu 1955 NU memperoleh suara 18,4% dari seluruh suara sebesar 37.785.299 yang berarti menduduki peringkat ketiga setelah PNI yang menempati peringkat pertama yang memperoleh suara 22,3% dan Masyumi yang menduduki peringkat kedua yang memperoleh suara 20,9%. Kemudian peringkat keempat ditempati PKI yang memperoleh suara 16,4%. Lihat Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, h. 49; M. Ali Haidar, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fikih dalam Politik*, h. 175.

[4] Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, h. 158-9.

[5] *Ibid*

mulai dirintis pengembangan Departemen Agama dengan mendirikan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) di berbagai daerah di Indonesia. Namun setelah kekalahan NU dalam pemilu 1971, Departemen Agama mulai diserahkan kepada kaum modernis, dengan mengangkat A. Mukti Ali sebagai Menteri Agama, dan orang-orang NU yang berada di departemen ini mulai disingkirkan. Kondisi ini mengakibatkan hubungan antara pemerintah dan NU semakin tegang dan penuh kecurigaan.[6]

Hubungan yang renggang ini kemudian menjadi baik kembali ketika pada Desember 1984, NU dalam Muktamar di Situbondo menyatakan mundur dari gelanggang politik. Pernyataan ini dikenal dengan kembali ke Khittah 1926, yakni kembali ke garis perjuangan organisasi ketika dilahirkan pada saat itu --- sebagai organisasi sosial keagamaan dan bukan organisasi sosial politik. Dengan demikian perjuangan NU harus dikembalikan pada pengembangan dakwah, pendidikan dan kemasyarakatan.

Dengan keputusan tersebut berarti NU tidak lagi memberikan dukungan kepada Partai Persatuan Pembangunan (PPP), sebuah partai hasil fusi lima partai Islam pada tahun 1973, yakni NU, Partai Muslimin Indonesia (Parmusi), Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII) dan Pendidikan Tarbiyah Islam (Perti). Sejak itu perjuangan NU tidak lagi melalui partai politik, melainkan melalui dakwah dan pendidikan. Keputusan ini diambil setelah melihat NU terlalu jauh keterlibatannya dalam politik praktis sejak 1939 hingga 1984.

Alasan yang lebih khusus keluarnya NU dari PPP di antaranya disebabkan karena konflik internal partai yang tak kunjung selesai. Dalam hal ini Fachry Ali[7]

---

[6] *Ibid.*, h. 161-2.

[7] Fachry Ali, *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan*, Surabaya: Risalah Gusti, 1966.

menyebut penyingkiran unsur NU memuncak setelah Muktamar PPP di Ancol, Jakarta pada bulan Agustus 1984. Peristiwa Ancol ini segera menyulut kekecewaan yang mendalam di kalangan NU yang pada akhirnya menjadi perang terbuka antara NU di satu pihak dengan Parmusi yang mencoba menguasai PPP di pihak yang lain. Kondisi ini segera dimanfaatkan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang menyadari bahwa perjuangan politik NU pada masa Orde Baru tidak banyak memberikan manfaat bagi kemaslahatan umat.

Dengan begitu dapat diketahui bahwa gagasan Gus Dur, yakni kembali ke khittah, ini sudah cukup lama dikeluarkan jauh sebelum Muktamar NU berlangsung. Beberapa bulan setelah Muktamar PPP, NU kemudian menyelenggarakan Muktamar di Situbondo saat warga Nahliyin kecewa terhadap PPP. Setelah selesainya Muktamar dengan mengantarkan Gus Dur sebagai Ketua Tanfidziyah (eksekutif) NU, maka proses kembali ke khittah berlangsung dengan cepat karena terdorong oleh rasa kecewa di kalangan warga NU.

Pasangan Gus Dur adalah KH Ahmad Shiddiq sebagai Rais Aam (Ketua Umum) Syuriyah (legislatif) NU. Pasangan ini dianggap serasi karena keduanya memiliki visi yang sama dalam melaksanakan khittah. Gus Dur yang dikenal berpikiran liberal menjalankan tugas menjalankan roda organisasi sehari-hari, sedangkan KH Ahmad Shiddiq yang juga berpikiran maju menjabat sebagai pemegang kekuasaan tertinggi dalam pengambilan kebijakan organisasi.

Tampilnya Gus Dur dan KH Ahmad Shiddiq merupakan bagian penting dari kampanye pembaruan dalam NU. Hal ini, menurut Barton,[8] menandai dimulainya era baru bagi NU, yakni proses pembaruan dan perubahan. Sedangkan

[8] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal Indonesia*, Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara, 1999.

menurut Feillard,[9] hal itu merupakan pengalaman unik pada saat Iran memberikan contoh yang cukup menarik bagi minat sebagian masyarakat Indonesia tentang pembentukan negara Islam dan ketika terjemahan karya-karya Sayid Qutub, Maududi, Ali Syari'ati dan lain-lain yang diidentikkan dengan radikalisme dibaca banyak orang serta tetkala orang-orang menyaksikan terjadinya 'reislamisasi lewat bawah' di Timur Tengah dan Maghribi. Pada saat bersamaan secara paradoks sebuah organisasi Islam tradisionalis di Indonesia dipimpin oleh orang-orang terbuka yang menolak segala bentuk fanatisme keagamaan dan berupaya melakukan penyesuaian keagamaan dengan modernitas.

Keputusan kembali ke Khittah 1926 banyak didorong oleh sejumlah gagasan dan pemikiran Gus Dur dan KH Ahmad Shiddiq yang didukung oleh kiai-kiai muda dan generasi muda NU. Hefner[10] menilai Khittah 1926 bisa dianggap sebagai kekuatan moral yang mampu mempengaruhi politik nasional dengan cara agama. Keluar dari partai politik, bagi Gus Dur, merupakan peluang untuk menggunakan pengaruh ke mana saja, ABRI, partai politik dan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Menurut pandangannya, keluar dari partai politik bukan merupakan kemunduran, melainkan peralihan ke militansi yang lebih efektif, meski tidak melalui partai politik. Kecerdasan dan kecakapan Gus Dur dan KH Ahmad Shiddiq merupakan sumbangan besar bagi proses perubahan dan pembaruan dalam NU.

Perubahan dan pembaruan itu sudah mulai muncul dalam beberapa keputusan Muktamar NU ke 27 di Situbondo pada 1984, yakni:

1. Penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal.

---

[9] Andree Feillard, NU vis-à-vis Negara.
[10] Robert W. Hefner, "Pengantar" dalam Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*.

2. Penegasan tentang supremasi Syuriyah di atas Tanfidziyah dalam anggaran dasar dan anggaran rumah tangga NU, yang berarti mengutamakan kepemimpinan ulama dalam organisasi NU.
3. Penarikan dari politik praktis dengan cara melarang pengurus NU secara bersamaan memegang kepengurusan dalam suatu partai politik.
4. Pemilihan pengurus baru dengan usulan program baru yang lebih menekankan pada bidang-bidang bukan politik.[11]

Keputusan itu tetap dipertahankan pada Muktamar NU ke 28 di Krapyak,Yogyakarta pada 1989. Muktamar ini mengkonsolidasikan posisi Gus Dur dan KH Ahmad Shiddiq serta kebijakan mereka agar tetap non politik. Kepada para pengurus NU diharapkan agar berupaya memikirkan strategi-strategi untuk memperbaiki kesejahteraan umum bagi umatnya.[12] Pada pokoknya keputusan-keputusan itu lebih menekankan pada problem sosial ekonomi kontemporer daripada masalah-masalah yang berkaitan dengan peribadatan.

Kemudian berlangsung Muktamar NU ke 29 yang diselenggarakan di Cipasung, Jawa Barat pada 1994 yang, menurut Fealy dan Barton,[13] merupakan Muktamar paling kontroversial selama 69 tahun perjalanan organisasi ini. Kontroversial ini meliputi tuduhan jual beli suara, fitnah, intervensi dan intimidasi. Kepemimpinan Gus Dur juga mendapat ujian berat, apalagi pendamping setianya, KH Ahmad Shiddiq, meninggal dunia.

---

[11] Mitsuo Nakamura, "Krisis Kepemimpinan NU dan Pencarian Identitas Awal 1980an" dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal*, Yogyakarta: LKIS, 1997, h. 85.

[12] Martin van Bruinessen, "Perjuangan Merebut Kekuasaan dan Kepribatinan Sosial" dan Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal Persinggungan NU-Negara*, h. 136.

[13] Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal. Persinggungan NU-Negara*. h. 136.

Isu yang menonjol dalam Muktamar tersebut ada dua hal, yakni perdebatan mengenai penerapan Khittah 1926, terutama yang berkaitan dengan politik, dan pemilihan Ketua Umum Tanfidziyah. Isu ini diiringi dengan tekanan yang kuat dari kekuatan-kekuatan politik yang sedang bersaing untuk meraih posisi berkaitan dengan isu suksesi. Akhirnya Muktamar memilih Gus Dur sebagai Ketua Umum Tanfidziyah dan KH Ilyas Rukhiyat sebagai Rais Aam Syuriyah PBNU dengan disertai sejumlah kontroversi. Para pendukungnya merasa puas dengan kemenangan ini disertai dengan rasa curiga terhadap para pesaingnya.

Kemenangan Gus Dur dianggap oleh para pendukungnya sebagai kemenangan Khittah 1926. NU kembali menunjukkan independensinya yang saat itu jarang dimiliki oleh organisasi sosial manapun. Tantangan berat bagi NU sesudah itu adalah bagaimana merespons ketidakpastian kehidupan politik masa akan datang. Semangat Khittah 1926 dan independensi ini mendorong para intelektual muda NU untuk tetap konsisten beraktivitas di luar panggung politik praktis.

B. Pertumbuhan dan Perkembangan Intelektual Muda NU

Setelah kembali ke Khittah 1926 pada 1984, NU bertekad meninggalkan kegiatan politik praktis. Sejak itu NU menegaskan kembali bahwa organisasi ini ketika didirikan merupakan *Jam'iyah Diniyah* (organisasi keagamaan). Pada saat NU menjadi partai politik atau bergabung dalam suatu partai politik dimensi keagamaan juga masih tetap menyertainya. Karena NU dipimpin oleh para ulama maka semua bimbingan yang diberikan ulama dalam masalah-masalah keagamaan akan selalu diikuti mereka. Demikian juga dalam masalah-masalah selain

keagamaan, seperti kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global, akan selalu didekati dari perspektif agama kemudian dikembangkan hingga ke masalah penyikapan atau pelaksanaan.

Sementara itu diskusi-diskusi keagamaan yang diselenggarakan di berbagai daerah menjadi kian marak setelah perhatian warga Nahdliyin bergeser dari orientasi politik ke orientasi sosial keagamaan. Namun di kalangan generasi muda muncul keluhan bahwa masalah-masalah keagamaan yang didiskusikan seringkali tidak relevan, sementara masalah-masalah sosial politik yang dianggap mendesak masih kurang mendapat perhatian. Karena itu kemudian diupayakan agar tema dan masalah yang didiskusikan makin bervariasi. Kemudian pada akhir 1980an dan permulaan 1990an dikembangkan sebuah wacana baru, untuk menerapkan dan memperluas cakupan penalaran fiqh tradisional ke wilayah-wilayah masalah yang baru, dan untuk membuat diskusi lebih sistematis and relevan.[14]

Dari berbagai pengetahuan agama, fikih merupakan pengetahuan yang dianggap paling penting di kalangan NU. Penerapan fikih yang paling umum adalah pembuatan fatwa, yakni ketetapan otoritatif. Dalam banyak hal, fatwa tidak berkaitan dengan apa yang harus diyakini seseorang, melainkan lebih berkaitan dengan bagaimana orang harus melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Memang dalam hukum Islam, banyak aspek kehidupan sehari-hari yang menjadi sasaran aturan-aturan yang ditetapkan secara agak rinci dalam buku-buku fikih standar. Apabila terdapat keraguan atau menghadapi kasus baru, para ahli fikih

[14] Martin van Bruinessen. *NU Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. h. 207-8.

diundang untuk diminta pendapat dan jawaban atau ketetapan hukum yang mereka buat yang dianggap sebagai jawaban yang otoritatif.

Keputusan para ulama merupakan bentuk jawaban terhadap pertanyaan tertentu atau ketetapan atas suatu kasus yang memerlukan keterangan hukumnya. Proses pembuatan keputusan dilakukan dalam suatu forum *Bahtsul Masail* (Pembahasan Berbagai Masalah Hukum) mulai dari tingkat Majelis Wakil Cabang (kecamatan), Pengurus Cabang (kabupaten), PengurusWilayah (propinsi) hingga Pengurus Besar (nasional). Apabila para ulama pada tingkat paling rendah tidak dapat menjawab masalah yang dihadapi, akan diteruskan ke tingkat di atasnya. Dan apabila pada tingkat di atasnya masih juga belum bisa dijawab akan diteruskan lagi ke tingkat di atasnya lagi.

Demikian pula jawaban terhadap masalah yang dihasilkan oleh tingkat paling bawah masih harus diuji pada tingkat di atasnya. Kemudian jawaban masih harus diteruskan lagi hingga ke tingkat nasional. Pada tingkat nasional inilah jawaban hukum tersebut memiliki kekuatan pasti sebagai keputusan resmi Musyawarah Nasional atau Muktamar NU. Selain melalui forum-forum yang diselenggarakan secara resmi oleh organisasi, pembahasan keagamaan juga dilakukan oleh badan otonom atau lembaga organisasi atau perorangan yang memiliki kepedulian terhadap organisasi dalam bentuk seminar atau diskusi.

Setelah itu dilakukan pengembangan terhadap pola-pola *bahtsul masail* yang tidak lagi menjawab ya atau tidak atau mengembangkannya *(manqul)*, melainkan membahas masalah dari berbagai sudut pandang. Bahkan kalau perlu juga harus dibahas dari berbagai bidang keilmuan, seperti teknik, kedokteran, ekonomi, sosial, politik dan lain-lain. Persiapan untuk setiap pembahasan harus

dirumuskan secara matang sehingga bisa menjadi tema yang menarik untuk didiskusikan. Demikian juga tema-tema pembahasan tidak lagi hanya mengenai satu masalah tertentu melainkan bisa berupa berbagai masalah kehidupan yang dihadapi warga.

Kondisi seperti ini memberikan dorongan kepada generasi muda NU untuk melakukan berbagai macam kajian. Di beberapa kota besar seperti Jakarta, Yogyakarta dan Surabaya mereka mendirikan beberapa lembaga kajian dan penelitian atau memanfaatkan lembaga NU yang telah ada untuk melakukan kegiatan tersebut. Di antaranya, di Yogyakarta dibentuk LKIS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial), di Surabaya berdiri eLSAD (Lembaga Studi Agama dan Demokrasi) kemudian Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) NU, sebuah lembaga PB NU di Jakarta untuk melakukan kegiatan yang sama.

Lembaga- lembaga di atas merupakan kelompok-kelompok kecil generasi muda NU yang melakukan kajian, penelitian dan pemikiran. Di lembaga-lembaga ini berkumpul komunitas ilmiah yang melakukan gerakan pembaruan pemikiran Islam dan aksi sosio-kultural, baik dalam wilayah internal maupun eksternal NU. Suasana kembali ke 'Khittah 1926' dan berkembangnya wacana pemikiran Islam kontemporer yang digerakkan oleh Abdurrahman Wahid dan kawan-kawannya banyak memberikan motivasi bagi gerakan mereka. Generasi ini terdiri dari komunitas muslim terpelajar yang memiliki basis pendidikan pesantren namun mendapatkan kesempatan untuk belajar di lembaga-lembaga pendidikan modern. Mereka rata-rata memiliki kemampuan berbahasa asing Arab atau Inggris atau kedua-duanya.

Para aktivis pada umumnya sudah aktif sejak mahasiswa pada organisasi kemahasiswaan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII). Mereka mengembangkan makna independensi sebagai kebebasan dari keterikatan dengan organisasi NU serta prinsip liberasi PMII dimaksudkan sebagai proses pelampauan dari segala beban berat kehidupan demi melanjutkan misi kemanusiaan. Sosialisasi prinsip liberasi PMII pada gilirannya menghasilkan kader-kader yang bebas dan bertanggungjawab. Selain sebagai mantan aktivis PMII, sebagian mereka juga ada yang mantan aktivis media kampus, mantan aktivis mahasiswa intra kampus, lulusan pesantren dan perguruan tinggi luar negeri.

Mereka berupaya mengembangkan jaringan intelektual di kalangan warga NU sendiri dan luar NU, baik Muslim maupun non-Muslim. Mereka sering berdiskusi dengan para kiai dan tokoh NU, namun pada kesempatan lain mereka juga berdialog dengan pastur. Mereka juga akrab dengan sesama generasi muda dari berbagai kalangan. Dengan begitu mereka banyak belajar tentang arti kehidupan dan mencari jawab atas kegelisahan yang mereka alami.

Jaringan yang mereka bangun bukan hanya bersifat kelembagaan, melainkan lebih menekankan pada jaringan ide. Jaringan kelembagaan diperlukan untuk menggalang solidaritas dan upaya pengembangan ide itu sendiri. Sedangkan jaringan ide yang dibangun, terdiri atas (1) jaringan ide antar mereka sendiri yang diperlukan untuk berkomunikasi dalam upaya mewujudkan cita-cita bersama. Kemudian (2) jaringan 'pemasaran' yang berfungsi untuk melakukan komunikasi keluar dalam upaya bersaing dengan berbagai ide-ide dari pihak lain.

Pembinaan jaringan antar generasi muda NU misalnya diselenggarakan oleh LKIS di Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak, Yogyakarta pada 27-28 Oktober 1990. Forum ini diberi nama Sarasehan Generasi Muda NU I yang dihadiri generasi muda NU dari berbagai daerah di Indonesia. Sarasehan ini menghasilkan dua kesepakatan, yakni, (1) membuat jaringan intelektual sebagai upaya membangun infrastruktur kegiatan intelektual dalam tubuh NU. Dan (2) melakukan dialog intensif dengan pesantren, NU dan seluruh komponen bangsa.

Salah satu sarasehan berikutnya diselenggarakan FKGMNU (Forum Komunikasi Generasi Muda NU) pada 28-29 Desember 1995 di Yogyakarta dengan tema "Agama dan (Perka/Perla)wanan". Forum yang dimotori oleh para aktivis LKIS dan "Lingkaran Studi 164" Jakarta ini terakhir mengadakan sarasehan di Jakarta pada 12-13 Desember 1998 dengan tema "Menganyam Gerakan Sosio Kultural". Jaringan yang berfungsi untuk komunikasi keluar dibangun melalui kerja sama dengan para aktivis LSM dan komponen masyarakat lain, seperti Alocita, Realino, Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia (PKBI) dan Rifka Anisa.

Untuk pengembangan kelembagaan, mereka membangun jaringan dan kerjasama dengan lembaga *funding* dunia, seperti kerjasama dengan *Asia Foundation*. Kerjasama ini bisa dilakukan karena kedua belah pihak memiliki kesamaan cita-cita, yakni pemberdayaan *civil society*. Sedangkan perbedaan agama dan kepercayaan di antara keduanya tidak bisa dijadikan alasan untuk menggagalkan kerjasama tersebut.

Kerjasama intelektual dan sosial juga dibangun di atas landasan yang fleksibel dan tidak dibatasi oleh kelembagaan yang kaku. Mereka tidak tertarik

kepada birokrasi dan kekuasaan, sehingga mereka pun tidak mau bergabung dengan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) dan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Apabila organisasi pertama dianggap kental dengan birokrasi dan kekuasaan, maka organisasi kedua dianggap tidak tepat sebagai tempat afiliasi karena jelas-jelas partai politik, meski organisasi ini memiliki ikatan moral dan kultural dengan NU.

Dalam pandangan mereka, apabila organisasi-organisasi seperti itu tidak dikritisi, akan terjadi penyempitan makna agama. Mereka beranggapan bahwa NU sebaiknya netral dari politik. Karena menurut mereka NU lebih tepat menjadi *jam'iyyah* daripada partai politik. Tugas politik sebaiknya dilakukan oleh partai politik, sedangkan tugas keagamaan, pendidikan dan peningkatan kesadaran keagamaan merupakan tugas organisasi sosial keagamaan.

Banyak di antara para aktivis muda NU ini yang memelopori berdirinya LSM. Dengan demikian, bukan hanya pesantren yang berfungsi sebagai basis sosial intelektual NU, seperti dikemukakan Dhofier,[15] melainkan LSM yang dibidani oleh para aktivis muda NU juga bisa memiliki peran yang sama.

C. Kelahiran Nahdliyin Baru dan Gerakan Pembaruan Pemikiran

Kelahiran kaum Nahdliyin Baru ditandai dengan munculnya gerakan pembaruan generasi muda NU, pada akhir dasawarsa 1990an, yang mengeluarkan berbagai gagasan dan pemikiran pembaruan tentang keagamaan, kemasayrakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Gerakan mereka dalam bentuk penyebaran dan publikasi gagasan dan pemikiran baru tersebut di berbagai kota besar di Indonesia, terutama Surabaya, Yogyakarta, dan Jakarta.

---

[15]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.

1. Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) di Surabaya

Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) di Surabaya, pada mulanya merupakan sebuah forum studi mahasiswa "Gerbang" yang terdiri dari sejumlah mahasiswa Universitas Airlangga dan IAIN Sunan Ampel, Surabaya yang didirikan pada 1993 dengan sifat keanggotaan terbuka. Dalam perkembangan selanjutnya pada 1 Mei 1996, eLSAD menjadi forum studi mahasiswa yang merumuskan kembali program-programnya secara lebih tegas. Yakni, dialog antar agama, penelitian mandiri dan penerbitan tentang agama dan demokrasi.

Kemudian sesudah kebanyakan para mahasiswa menyelesaikan studi lembaga ini berupaya meningkatkan kajian yang lebih bernuansa intelektual dan idealistik. eLSAD berbenah diri dengan menegaskan jati dirinya sebagai lembaga nirlaba yang bergerak dalam studi dan penelitian di seputar masalah-masalah agama dan demokrasi. Jati diri itu diwujudkan dalam bentuk visi yang partisipatoris untuk menggali wacana terpendam dalam sejarah keberagamaan masyarakat untuk selanjutnya diangkat dalam ruang publik.

Kegiatan eLSAD terdiri dari beberapa divisi, yakni divisi kajian, divisi penelitian dan divisi penerbitan. Divisi kajian dimaksudkan untuk memberikan sumbangan wacana pemikiran dan gagasan-gagasan alternatif tentang perubahan-perubahan masyarakat dari perspektif agama. Dalam hal ini eLSAD berupaya menggali dan memecahkan sebanyak mungkin masalah-masalah sosial, politik, hukum, ekonomi, agama dan demokrasi yang hingga kini belum terjawab.

Bentuk kajian yang dilakukan berupa diskusi-diskusi atau seminar-seminar rutin bulanan yang diberi nama 'Forum Cendekia Muda' (FCM) atau insidental

apabila dianggap perlu. Diskusi atau seminar rutin ini diikuti oleh para anggota eLSAD dan kalangan intelektual muda, aktivis LSM dan mahasiswa, agamawan muda dan pers. Sedangkan diskusi atau seminar insidentat dilaksanakan apabila dianggap perlu dengan mengangkat tema-tema yang berhubungan isu-isu aktual dan merespons situasi yang sedang berkembang.

Berbagai temuan teoretik dalam kajian ditindaklanjuti dengan membangun data-data pengetahuan yang orisinal di tengah perubahan masyarakat. Dengan penelitian diharapkan bisa memperkuat atau mematahkan asumsi-asumsi yang muncul dalam kajian sebelumnya. Penelitian dilakukan, baik kepustakaan atau lapangan, dengan mengujicobakan metodologi penelitian yang bernuansa partisipatoris.

Jurnal *Gerbang* yang terbit setiap tiga bulan sekali dimaksudkan sebagai salah satu bagian dari program penerbitan eLSAD. Jurnal ini selain memuat hasil diskusi kajian dan penelitian serta penulis-penulis muda yang potensial. Untuk penerbitan buku baru beberapa buah yang berhasil diterbitkan. Buku-buku yang diterbitkan adalah karya orisinal dari seorang tokoh yang dapat menyebarkan gagasan dan pemikiran segar dari tokoh tersebut.

Untuk mengembangkan program-program lembaga, eLSAD memusatkan kegiatannya pada beberapa daerah di Jawa Timur yang dianggap sebagai kantong-kantong pertumbuhan intelektual muda. Dalam hal ini eLSAD memerankan diri sebagai fasilitator untuk menyelenggarakan pertemuan-pertemuan tukar-menukar gagasan dan pemikiran. eLSAD juga membangun jaringan kerjasama dengan berbagai lembaga penelitian, keagamaan, pers, pesantren, LSM dan pribadi baik tingkat lokal, nasional maupun internasional.

Struktur organisasi lembaga terdiri dari seorang Direktur (Maulidin) dan Wakil Direktur (Anom Surya Putra). Kemudian Sekretaris (Wahyuni Widyaningsih) dan Bendahara (Siti Nurjanah). Sesudah itu Divisi Kajian (Wahyuni Widyaningsih sebagai Manajer dan Agus Miftahus Surur sebagai Staf), Divisi Penerbitan (Musyafi' Ma'ad sebagai Manajer dan M. Saiful Bahri sebagai Staf), Divisi Penelitian (Mulli Trisna sebagai Manajer, Mochtar Wahyu Oetomo dan Siti Nurjanah sebagai Staf). Konsultan (Soetandyo Wignyosoebroto, A. Abdul Muchit Muzadi, Muhammad AS Hikam, Dede Oetomo dan Abdul Mun'im Dz) dan Relawan (A. Wahib Wahab, A. Faruq Zawawi, Mafiuhin R. Rasmani, Nur Syam dan Simon Filantropha). Sedangkan tokoh eLSAD yang sering mengungkapkan berbagai gagasan dan pemikiran tentang keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global adalah Maulidin, Anom Surya Putra, Aminoto Sa'doellah, Mulli Trisna, Agus Miftahus Surur, Zainul Munasichin. Gagasan dan pemikiran tersebut mereka ungkapkan selain dalam jurnal Gerbang juga dalam berbagai media lain dan berbagai forum kajian, seperti seminar dan diskusi.

Tokoh-tokoh eLSAD, yang menjadi subyek penelitian:

a. Mulidin

Lahir di Jombang, Jawa Timur pada 1969, adalah Direktur eLSAD, Surabaya. Alumnus Pondok Pesantren al-Muttaqin, Mlilir, Purwoasri, Kediri ini, pernah kuliah di FISIP, UNAIR, Surabaya. Menjadi aktivis PMII di UNAIR selama mengikuti kuliah. Sering menulis di berbagai media serta melakukan penelitian, mengikuti seminar dan pelatihan.

b. Anom Surya Putra

Lahir pada 28 Januari 1975 di Surabaya. Di kota ini pula dia menyelesaikan pendidikan SD, SMP dan SMA. Setelah itu dia melanjutkan kuliah di Fakultas Hukum Universitas Airlangga (UNAIR), Surabaya, dan menamatkannya pada 1999. Selama kuliah, dia aktif di PMII tingkat fakultas di kampus UNAIR. Dia termasuk salah seorang pendiri eLSAD. Pada lembaga ini dia menyelenggarakan diskusi melalui wadah Forum Cendekia Muda (FCM) dan menerbitkan jurnal Gerbang.

c. Aminoto Sa'doellah

Lahir di Senori, Tuban, 12 Februari 1972. Memperoleh pendidikan dari Pondok Pesantren Sarang, Rembang, Jawa Tengah. Selain sebagai redaktur Gerbang, dia juga manajer Program Pelatihan Metodologi Pemikiran Keislaman pada eLSAD, Surabaya, 2000-2001. Dia juga menjadi staf pengasuh Pondok Pesantren Darut Tauhid al-Alawi dan Yayasan Pendidikan Miftahul Falah, Sendang, Senori, Tuban.

e. Zainul Munasichin

Lahir di Lamongan, 23 Februari 1977. Selain staf redaksi Gerbang, dia adalah Direktur Studi Kebijakan dan Tranformasi Sosial (SKETSA) Jember. Menyelesaikan kuliah di Fakultas Sastra, Universitas Negeri Jember pada 2000.

B. Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) di Yogyakarta

LKIS adalah sebuah organisasi nir-laba yang berkedudukan di Yogyakarta. Pada mulanya organisasi ini merupakan kelompok diskusi terbatas sejumlah mahasiswa Islam yang berlatarbelakang tradisional. Pertemuan-pertemuan diselenggarakan secara informal dan terus menerus sejak 1980an untuk mendiskusikan berbagai persoalan yang berkaitan dengan penguasa otoriter Orde

Baru, terutama kecenderungannya untuk memanipulasi Islam sebagai sumber legitimasi politik, dan cara-cara yang digunakan untuk mengebiri nilai-nilai demokrasi.[16]

Sebagai generasi muda Islam tradisional yang kritis, mereka memiliki kepekaan terhadap berbagai dampak proyek modernisasi yang dilancarkan pemerintah. Mereka tumbuh dan berkembang selama masa modernisasi dan pembangunan mendapatkan kritikan serius, dan pada saat itu mereka berupaya mencari solusi yang layak yang diilhami oleh tradisi mereka sendiri. Upaya menemukan cara-cara alternatif untuk demokratisasi politik dan budaya serta pemberdayaan masyarakat Indonesia, khususnya kelompok-kelompok lemah dan termarginalisasi, membuat mereka bersentuhan dengan pemikiran yang bebas dari berbagai tradisi agama dan sekuler.

Untuk memaksimalkan upaya yang dilakukan, mereka membentuk lembaga secara formal pada 1993 sebagai sebuah LSM yang bekerja untuk mempromosikan nilai-nilai demokrasi dan menyebarkan pemikiran Islam yang toleran dan transformatif melalui diskusi umum, menerbitkan buku-buku dan buletin bulanan, advokasi kebijakan publik. Dengan demikian, lembaga ini bertujuan mempromosikan nilai-nilai demokrasi dan kesamaan dan mengeliminasi segala bentuk diskriminasi yang didasarkan atas ras, agama, kelas sosial dan gender. Kemudian memberdayakan masyarakat Indonesia, khususnya kelompok-kelompok lemah dan termarginalisasi, sebagai pelaku utama pembangunan yang berswadaya dan mandiri yang didasarkan atas tradisi mereka yang plural. Setelah

[16]Berdasarkan *booklet* LKIS, Yogyakarta, 2003.

itu menyebarkan pemikiran keagamaan yang toleran dan transformatif, terutama dari tradisi Islam, di antara masyarakat Indonesia yang plural.[17]

Dalam menerjemahkan tujuan dan sasaran ke dalam pelaksanaan, dan dalam melakukan kerjasama dengan pihak-pihak lain, lembaga mendasarkan pilihannya atas dasar nilai-nilai dasar sebagai berikut: (1) Egalitarianisme: menentang segala bentuk diskriminasi yang didasarkan atas gender, agama, ras serta kelas dan status sosial. (2) Pluralisme: menyadari dan mengapreasiasi pluralitas kepercayaan agama dan warisan budaya. (3) Anti kekerasan: tidak pernah mentoleransi setiap bentuk kekerasan. Dan (4) Pendekatan emansipatif: bekerjasama dengan berbagai pihak yang mencita-cita perubahan-perubahan struktural dan menempatkan masyarakat sipil sebagai pelaku utama perubahan.[18]

Kegiatan-kegiatan saling berkaitan yang dilakukan adalah (1) penelitian, seminar, dan lokakarya. Bentuk kegiatan ini dimaksudkan untuk mengeksplorasi berbagai masalah dan menyebarkan wacana yang berkaitan dengan isu-isu pluralisme dan hubungan-hubungan antar agama. Misalnya, penelitian tentang "Sumber-sumber Pluralisme di Yogyakarta", pada 2000 dan 'Pluralisme Agama di Tiga Kota Jawa, Yogyakarta, Solo dan Salatiga' pada 2001. Kemudian hasil penelitian ini disosialisasikan melalui seminar-seminar dan lokakarya-lokakarya dengan berbagai masyarakat agama.[19]

(2) Media pluralis, dengan menerbitkan buletin mingguan *Al-Ikhtilaf* (kontroversi) untuk menawarkan wacana-wacana Islam alternatif kepada kaum Muslimin dalam jama'ah shalat Jum'at. Buletin Jum'at lain yang diterbitkan kelompok-kelompok fundamentalis juga didistribusikan. Selama ini, 40.000

---

[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*

buletin *Al-Ikhtilaf* didistribusikan setiap minggu melalui jaringan lembaga ke masjid-masjid di 20 daerah di Jawa, Sulawesi, Nusa Tenggara Barat dan Kalimantan Selatan.[20]

Setelah itu memproduksi film dokumenter tentang ritual-ritual lokal dan pluralitas agama di sebuah desa di Yogyakarta sebagai contoh betapa masyarakat dari berbagai tradisi agama yang berbeda-beda menyesuaikan dengan pluralitas dengan cara yang damai. Juga diproduksi sebuah film drama tentang pluralitas keagamaan dalam kehidupan keluarga. Kemudian memproduksi program *talkshow* radio mingguan tentang Pluralitas Agama. Selain itu juga dikembangkan sistem layanan informasi berdasar-ciber sebagai kesempatan untuk tukar-menukar gagasan-gagasan di antara mereka yang memiliki kepedulian umum yang mengemukakan informasi tentang pandangan-pandangan alternatif. Setiap orang yang tertarik kepada bentuk layanan ini bisa membuka website: http://www.lkis.org, dan http:// www.lkisonline.com[21]

(3) Pelatihan Hak-hak Asasi Manusia dan Pendidikan Kewargaan. Mengorganisasi Pelatihan "*Islam wa Taqwim al-Dharuriyyat al-Khamsa*" (Menyebarkan Nilai-nilai Hak-hak Asasi Manusia dengan Perspektif Islam Baru) di sejumlah pesantren di berbagai daerah di Jawa, dan beberapa wilayah konflik, seperti Aceh, Mataran, dan Makasar. Selain itu juga mengorganisasi serangkaian pendidikan singkat alternatif tentang pandangan-pandangan Islam transformatif dan toleran, dengan tema "Belajar Bersama Islam Transformatif dan Toleran". Subyek pendidikan terdiri dari (a) Dialog antar Agama, (b) Islam dan Feminisme,

[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*

(c) Islam dan Politik Kewarganegaraan, dan (d) Wacana-wacana Kkritis tentang Agama.[22]

(4) Proyek pembinaan masyarakat Muslim yang transformatif dan toleran merupakan suatu eksperimentasi penerjemahan gagasan-gagasan yang telah dikembangkan dalam dalam lembaga ke dalam oraktik-praktik dan sekaligus merupakan suatu upaya untuk mendapatkan sebuah model kerja untuk mencapai tujuan. Proyek ini telah dilaksanakan di dua kota di Jawa, Tasikmalaya (Jawa Barat) dan Probolinggo (Jawa Timur). Di Tasikmalaya dibangun sebuah pesantren yang berbasis jaringan kerja untuk memberikan advokasi bagi kepentingan masyarakat dan menentang kecenderungan-kecenderungan sektarian dalam kebijakan publik lokal. Di Probolinggi, bekerjasama dengan sejumlah komunitas agama, telah diupayakan agar posisi para petani kecil tembakau di wilayah itu bisa lebih baik.[23]

(5) Penerbitan buku merupakan ciri khas konsep LKIS. Lembaga ini telah menerbitkan ratusan buku tentang unsur-unsur tradisi keagamaan yang bebas. Para pembacanya adalah kalangan intelektual dan aktvis muda. Menerbitkan buku-buku dan mendiskusikannya, dianggap sebagai upaya penting untuk memperkaya wacana keagamaan dan mempromosikan nilai-nilai pluralis dan demokratis di negeri ini.[24]

Jaringan kerja lembaga terdiri atas para santri muda (yang sedang belajar di pesantren) dan para aktivis organisasi mahasiswa dari berbagai aktivitas transformatif pada tingkatan akar-rumput. Sedangkan kerjasama dilakukan dengan banyak pesantren dalam mengembangkan wacana Islam alternatif dan

[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*

memberdayakan masyarakat sekitarnya. Untuk memperkuat gerakan, juga dikembangkan jaringan kerja yang luas dengan para aktivis dari berbagai perguruan tinggi dan LSM di Indonesia dan luar negeri.[29] Di antara mereka yang sering mengungkapkan wacana tentang keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global adalah Hairus Salim, M. Ridwan dan Jadul Maula. Mereka mengungkapkan berbagai gagasan dan pemikiran tersebut di samping dalam buku-buku yang diterbitkan LKIS, juga dalam berbagai media lain dan forum seminar dan diskusi.

Tokoh-tokoh LKIS yang menjadi subyek penelitian:

a. Hairus Salim HS

Lahir di tanjung, Kalimantan Selatan, 4 November 1969. Menempuh pendidikan di Pondok Pesantren al-Falah, Banjar Baru, Kalimantan Selatan (1982-1988). Pada 1988, dia melanjutkan kuliah pada Jurusan Bahasa Arab dan Sastra, Fakultas Adab, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta dan menamatkannya pada 1994. Selain belajar Bahasa Arab di IAIN Sunan Kalijaga, dia juga belajar Bahasa Inggris pada Pusat Pelatihan Bahasa, Universitas Gadjah Mada (1995-1996). Kemudian dia melanjutkan kuliah pada Program Pasca Sarjana, Ilmu-ilmu Sosial, Universitas Gadjah Mada.

Selama menjadi mahasiswa dia aktif di PMII dan banyak menulis. Menjadi Pengurus Majalah Mahasiswa ARENA, IAIN Sunan Kalijaga (1989-1993), aktif di Forum Komunikasi Mahasiswa Yogyakarta (FKMY) dan Kelompok Mahasiswa Pecinta Demokrasi (KMPD) IAIN Sunan Kalijaga, Koordinator Forum Kajian Sosial dan Jurnalistik Ampera (1989-1992), Staf

[29] *Ibid.*

Dian/Interfidel, Yogyakarta (1994-1997). Aktif di LKIS, Majalah Seni GONG, dan Institut Kajian Agama dan Multikultural (IKAM).

b. M. Jadul Maula

Lahir di Pekalongan, 3 September 1969. Pendidikan yang ditempuh adalah Madrasah Salafiyah Ibtidaiyah (1975-1981), Sekolah Menengah Pertama Salafiyah (1981-1984), dan Madrasah Aliyah Salafiyah (1984-1987). Ketiga lembaga pendidikan ini berada di Kauman, Pekalongan. Lalu pada 1987 dia melanjutkan ke IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, tamat pada 1997. Selain menempuh sekolah formal, dia juga belajar di pesantren Sunan Bonang, Pekalongan (1981-1987), Minhajul Muslim, Yogyakarta (1987-1988), dan Pondok Pesantren Krapyak, Yogyakarta (1988-1990).

Waktu belajar di sekolah menengah, dia aktif pada Ikatan Pelajar NU Cabang Pekalongan, dan ketika menjadi mahasiswa dia aktif di Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Cabang Yogyakarta. Sejak awal 1990an dia juga aktif di LKIS, Yogyakarta, kemudian dia terpilih sebagai direkturnya untuk periode 1999-2000. Beberapa aktivitas lain yang dia lakukan adalah wartawan Majalah SANTRI (1990), Yayasan Patria Nusantara (1990), Kerjasama penelitian di CRI-Alocita tentang Kaum Mudan dan Kultur Kota (1997), staf Divisi Pengembangan Masyarakat Lembaga Kemaslahatan Keluarga (LKK) NU DI Yogyakarta (1997-2002), staf pengajar Pesantren UII dengan amteri Pemikiran Islam Kontemporer (1998), dosen Islamologi Faultas Ilmu Agama Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta (1997 sekarang), penelitian tentang "Qur'an, Nalar

Agama dan Masyarakat Sipil: Analisis Wacana Tafsir Klasik" (Kerjasama LKIS dan Taswirul Afkar. Ford Foundation, 1999).

3. Lembaga Pengembangan Sumber Daya Manusia (Lakpesdam-PB NU) di Jakarta

Lakpesdam merupakan salah satu kelembagaan yang dibentuk dalam tubuh organisasi NU yang berfungsi mengupayakan pengembangan sumber daya manusia melalui berbagai program kerja. Setiap tingkat hirarkis dari organisasi NU, apakah Pengurus Besar (di ibukota negara), Pengurus Wilayah (di ibukota propinsi), atau Pengurus Cabang (di ibukota kabupaten atau kota) memiliki Lakpesdam. Di antara program-program Lakpesdam-PB NU yang dirumuskan adalah penelitian dan pelatihan serta penerbitan Jurnal *Tashwirul Afkar*. Jurnal *Tashwirul Afkar* merupakan sebuah media yang menyalurkan berbagai gagasan dan pemikiran pembaruan yang muncul dari kalangan generasi muda NU.

Jurnal ini mulai diterbitkan pada 1997 dengan artikel utama, "Menafsir Ulang Ahlussunnah wal Jama'ah". Dalam perkembangan selanjutnya, *Tashwirul Afkar* menjalin kerjasama dengan The Asia Foundation (TAF) yang memberikan bantuan dana, sehingga Jurnal ini mampu tampil dalam bentuk dan format yang bagus dan menarik dengan artikel-artikel yang akurat dan ilmiah. Pada umumnya artikel itu menyangkut pemikiran dan wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, negara dan global.

Para pengelola Tashwirul Afkar terdiri dari penanggungjawab redaksi Mufid A. Busyairi, pemimpin usaha Taswan, dan pemimpin redaksi Ulil Abshar-Abdalla. Redaksi ahli adalah KH Abdurrahman Wahid , KH A. Mustofa Bisri, KH Ali Yafie, KH Hasyim Muzadi, KH Tholhah Hasan, Masdar F. Mas'udi, KH

Said Aqil Siradj dan Muhammad AS Hikam. Redaktur pelaksana M. Imdadun Rahmat dan Musoffa Basyir Rasyad. Kemudian dibentuk tim redaksi untuk setiap nomer. Misalnya, tim redaksi untuk No. 14, 2003 adalah Abdul Mun'im Dz, Abdurrahman Kasdi, Abd. Moqsith Ghazali, Ahmad Baso, Ahmad Suaedy, Helmy Ali, Khamami Zada, Masykur Maskub, Marzuki Wahid, Rumadi, Syafiq Hasyim dan Zuhairi Misrawi. Sedangkan untuk pemasaran Viva Tarlina dan Nur Usman. Selain menerbitkan jurnal, Lakpesdam-PB NU juga menerbitkan buku-buku tentang pembaruan dan transformasi pemikiran. Mereka yang paling banyak mengekspresikan gagasan dan pemikiran adalah Ulil Abshar-Abdalla, M. Imdadun Rahmat, Ahmad Baso, Zuhairi Misrawi, Marzuki Wahid, Syafiq Hasyim, Abd. Mun'im DZ, Khamami Zada, Rumadi, dan Abdurrahman Kasdi.

Tokoh-tokoh Taswirul Afkar yang menjadi subyek penelitian:

a. M. Imdadun Rahmat

Lahir di Rembang, Jawa Tengah, 6 September 1971. Setelah tamat Perguruan Islam Mu'allimin-Mu'allimat Rembang, dia melanjutkan belajar di Pondok Pesantren Jumput, Pamotan, Rembang. Kemudian dia belajar di Islamic and Sciences Institute, Imam Muhammad ibn Sa'ud Islamic University, Cabang Jakarta dan Institut Agama Islam Al-Aqidah, Jakarta. Saat ini dia sedang menyelesaikan Program Pascasarjana (S2) di Universitas Indonesia. Dia bekerja sebagai Koordinator Bidang Penerbitan dan Informasi Lakpesdam-NU dan Redaktur Pelaksana Jurnal Tashwirul Afkar.

b. Zuhairi Misrawi

Adalah redaktur Tashwirul Afkar. Lulus dari Pondok Pesantren al-Amien, Prenduan, Sumenep, Madura (1995), kemudian melanjutkan S1 di Departemen

Akidah-Filsafat, Fakultas Ushuluddin, Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir, dan tamat pada 2000. Kemudian menempuh dan kini sedang menyelesaikan S2 Program Studi Ilmu Politik, Pascasarjana Universitas Indonesia, Jakarta.Menulis di berbagai media, seperti *Kompas, Koran Tempo, Suara Pembaruan, Republika, Media Indonesia, Majalah GAMMA.*

c. Khamami Zada

Adalah redaktur *Tashwirul Afkar*. Alumnus Pondok Pesantren Nurul Ummah, Kotagede, Yogyakarta. Kini sedang menempuh Program S2 Pascasarjana UIN Syarief Hidayatullah, Jakarta.

d. Zuly Qadir

Adalah alumnus Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak, Yogyakarta, dan Peneliti pada Interfidel, Yogyakarta.

e. Abdul Mun'im DZ

Lahir di Jombang, Jawa Timur, 6 Juni 1960. Setelah menempuh pendidikan pada sekolah agama di Jombang sampai tingkat SLTA, dia melanjutkan ke IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta hingga tamat pada 1986. Ketika kuliah dia aktivis PMII Cabang Yogyakarta. Pernah menjadi Direktur LKIS Yogyakarta sebelum pindah ke Jakarta. Kini dia adalah staf redaksi Tashwirul Afkar. Selain itu dia juga aktif mengelola Lembaga Kajian Kebudayaan Desantara, koordinator Forum Indonesia Muda (FIM) dan editor pada penerbit LP3ES, Jakarta. Dia sekarang sedang menyelesaikan buku *Historiografi NU* yang akan diterbitkan LKIS.

ADLN - Perpustakaan Unair

f. Imam Yahya

Lahir di Brebes, Jawa Tengah, 1970. Sesudah menamatkan pendidikan di Pondok Pesantren Mangkang, Semarang, dia melanjutkan belajar hingga menyelesaikannya di IAIN Walisongo, Semarang. Kemudian dia melanjutkan S2 di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Kini dia sedang menyelesaikan S3 di kampus yang sama. Dia juga bekerja sebagai peneliti pada IRCOS Jakarta dan mengajar pada Fakultas Syariah IAIN Walisongo Semarang.

g. Rumadi

Lahir di Jepara, Jawa Tengah, 18 September 1970. Kini dia kandidat doktor Universitas Islam Negeri, Jakarta. Dia adalah staf redaksi Tashwirul Afkar dan peneliti pada P3M, Jakarta.

h. Ahmad Baso

Lahir di Makassar 14 November 1971. Menamatkan SD dan SLTP di Makassar, lalu melanjutkan pendidikan di Pesantren an-Nahdlah (1987-1990) di kota yang sama. Pernah mengikuti kuliah di Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LPIA), Jakarta (1990-1994). Kemudian dia melanjutkan kuliah di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta. Menjadi wartawan pada Majalah UMMAT (1994-1998) dan pada akhir 1998 menjadi wartawan pada Harian DUTA. Setelah itu menjadi staf peneliti pada Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia (Lakpesdam-NU) dan staf peneliti pada Lembaga Kebudayaan Desantara, Jakarta.

i. Marzuki Wahid

Lahir di Cirebon, 20 Agustus 1971. Dia adalah alumnus Pondok Pesantren Babakan, Ciwaringin, Cirebon dan Pondok Pesantren Al-Munawwir, Krapyak,

Yogyakarta. Kemudian menamatkan S1 pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dan S2 pada Program Pascasarjana UIN Syarief Hidayatullah Jakarta. Kini dia menjadi staf pengajar pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Gunung Jati, Bandung dan kini sedang menyelesaikan kuliah di Program S-3 Pascasarjana Universitas Islam (UIN) Jakarta. Selain aktif sebagai staf redaksi *Tashwirul Afkar* dan Lakpesdam-NU, dia juga aktif di SYARIKAT (Masyarakat Santri untuk Kajian Sosial dan Advokasi Rakyat), Yogyakarta dan staf peneliti pada Institute for Cultural and Religious Studies, Bandung.

j. Syafiq Hasyim

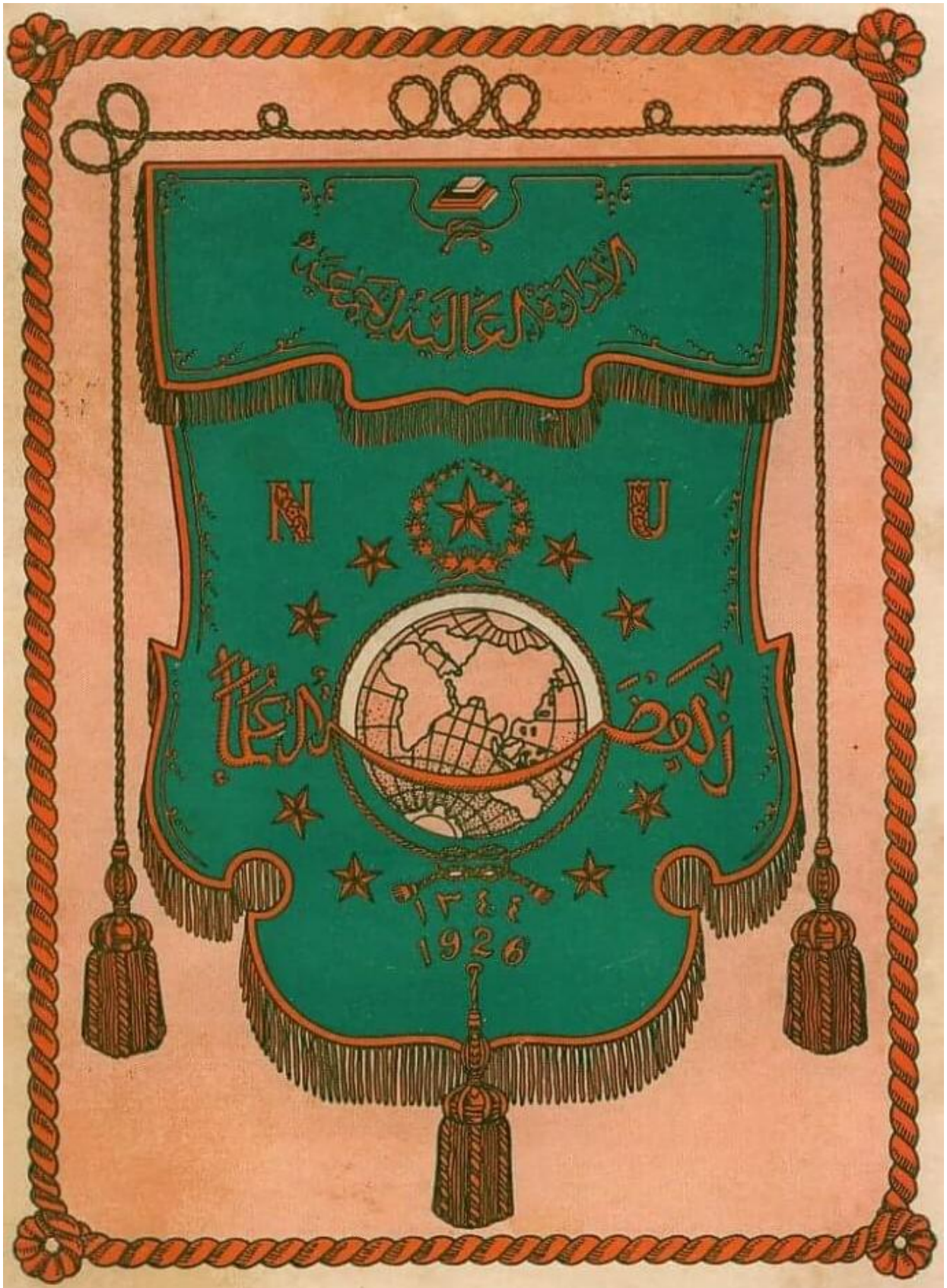
Dia adalah lulusan Program Master, Universitas Leidan, Belanda, dengan tesis: *Muslim Political Ethisc: Study of Political Behavior among Muslim Parties (PPP, PKB, PAN, PBB, PK 1998 – 2000)*. Selain sebagai Staf Redaksi *Tashwirul Afkar*, Syafiq Hasyim adalah Direktur Internal Rahima (Pusat Pelatihan dan Informasi Islam dan Hak-Hak Perempuan). Dia juga menulis buku *Hal-Hal yang Tak terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001).

k. Abdurrahman Kasdi

Lahir di Pati, Jawa Tengah, 25 Februari 1976. Abdurrahman Kasdi adalah lulusan Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir. Ketika di Mesir dia juga aktif sebagai Ketua Lakpesdam-NU Mesir. Selain sebagai staf redaksi Tashwirul Afkar, dia juga sebagai redaktur Majalah PESANTREN. Kini dia sedang menempuh Program Pascasarjana Universitas Indonesia, Jakarta, Jurusan Politik dan Hubungan Internasional Timur Tengah.

I. Mujiburrahman

Adalah dosen IAIN Antasari, Banjarmasin. Menamatkan S2 dari McGill University, Canada, kini sedang melanjutkan kuliah S-3 di Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM), Leiden, Belanda. Di antara tulisannya yang sudah terbit adalah "Islam and Politics in Indonesia: the Political Thought of Abdurrahman Wahid," *Islam and Christian-Muslim Relation* No. 3, Vol. 10, 1999, pp. 339-352, "Religious Conversion ini Indonesia: the Karo Batak and the Tengger Javanese, " *Islam and Cristian-Muslim Relation*, No. 1, Vol. 12, 2001, pp. 23-38, dan "The Phenomenological Approach in Islamic Studies: an overview of a Western Attempt to Understand Islam," *The Muslim World*, Vol. 91, pp. 425-449. Buku terjemahannya yang sudah terbit adalah *Muhammad Abid al-Jabiri, Agama, Negara, dan Penerapan Syari'ah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001.



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

BAB V

PEMBARUAN WACANA, POLA PERUBAHAN, DAN BENTUK RESPONS

Dalam bab ini dikemukakan pembaruan wacana tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global, yang dilakukan kaum Nahdliyin Baru untuk melakukan perubahan wacana dari wacana lama ke wacana baru. Sesudah itu dikemukakan pola perubahan wacana dari wacana lama ke wacana baru, yang menjelaskan corak perubahan wacana yang dilakukan kaum Nahdliyin Baru. Kemudian dibahas bentuk respons kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana kaum Nahdliyin Lama, yaitu pola pikir yang digunakan kaum Nahdliyin Baru yang menawarkan wacana baru untuk menggantikan wacana lama.

A. Pembaruan Wacana tentang Berbagai Masalah Keagamaan, Kemasyarakatan, Kebangsaan, Kenegaraan dan Global.

Seperti telah dikemukakan bahwa wacana tentang berbagai masalah keagamaan, khususnya Islam Ahlussunnah wal Jama'ah, dianggap sebagai inti pokok wacana kaum Nahdliyin, karena merupakan dasar ideologi mereka. Wacana tentang berbagai masalah keagamaan dalam bab ini mencakup "Menggugat Kembali Ahlussunnah wal Jama'ah", sebuah gagasan dan pemikiran kaum Nahdliyin Baru untuk membongkar wacana lama yang sejak NU berdiri, pada 1926, telah dibakukan sebagai landasan organisasi. Sesudah itu "Membongkar Kebekuan, Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", yang merupakan wacana kaum Nahdliyin Baru untuk merespons wacana lama tentang pemahaman Islam yang konservatif. Kemudian "Islam Sebagai Agama Universal

dan Lokal", sebagai wacana kaum Nahdliyin Baru untuk mengoreksi wacana kaum Nahdliyin Lama yang menganggap Islam sebagai ajaran universal. Selain itu "Membangun Syari'ah Demokratik", yang merupakan wacana kaum Nahdliyin Baru yang ingin merespons wacana lama yang menganggap syari'ah bersifat dogmatis yang harus diterima apa adanya. Lalu "Fikih Sosial: dari Tekstual Menuju Kontekstual", sebagai evaluasi kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana kaum Nahdliyin Lama yang menganggap fikih sosial harus merujuk pada teks-teks agama. Kemudian "Liberalisasi Wacana, Mendepak Konservatisme", yang merupakan wacana kaum Nahdliyin Baru untuk merespons wacana lama yang bersifat konservatif dan anti liberasi..

Wacana tentang berbagai masalah kemasyarakatan, kebangsaan, dan kenegaraan meliputi "Islam Pribumisasi: Mencari Wajah Islam Indonesia", sebuah wacana kaum Nahdliyin Baru yang merespons wacana lama yang mengidentikkan Islam dengan Arab atau Timur Tengah. Sesudah itu "Militerisasi: Penguatan Militer dan Bukan Militerisme", yang merupakan gagasan dan pemikiran kaum Nahdliyin baru tentang penguatan masyarakat dengan tidak perlu melakukan militerisasi, sesuatu yang oleh kaum Nahdliyin Lama bisa dibenarkan. Kemudian "Memperjuangkan Buruh, Golongan Terpinggirkan", sebagai upaya untuk meningkatkan taraf hidup kaum buruh yang dilakukan kaum Nahdliyin Baru dengan merombak *fiqh mu'amalah (fiqh* perdata) yang selama ini masih menjadi pegangan kaum Nahdliyin Lama. Selain itu "Memisahkan Politik dari Urusan Ukhrawi", sebuah wacana kaum Nahdliyin Baru yang menghendaki agar urusan politik tidak perlu dikaitkan dengan agama seperti yang terjadi selama ini. Lalu "Involusi Transisi Demokratisasi: Kendala Bagi Kedaulatan Rakyat",

sebagai ungkapan kaum Nahdliyin Baru yang melihat betapa banyaknya kendala dalam proses demokratisasi yang justeru seakan mendapat legitimasi dari kaum Nahdliyin Lama. Sesudah itu "Pendidikan Transformatif Menuju Islam Pluralis", tentang gagasan dan pemikiran kaum Nahdliyin Baru tentang bentuk pendidikan yang bisa menghasilkan umpat Islam yang pluralis. Dan terakhir "Kultur Hibrida: Anak Muda NU du Jalur Kultural", sebagai ungkapan pemikiran dan pengalaman kaum Nahdliyin Baru dalam membangun NU melalui terobosan di luar tradisi pesantren.

Kemudian wacana tentang berbagai masalah global yang terdiri dari beberapa isu global yang mencolok, di antaranya, "Fundamentalisme Islam: Seharusnya Bukan Terorisme", suatu gagasan dan pemikiran kaum Nahdliyin Baru tentang fundamentalisme Islam yang selama ini dikesankan sebagai terorisme. Kemudian "Konsep *Civil Society* sebagai Kritik", sebagai wacana yang dikembangkan kaum Nahdliyin Baru untuk merespons wacana lama yang menganggap civil society itu sudah ada dalam Islam. Dan "Mengubah Masalah Agama Menjadi Masalah Universal", yang merupakan gagasan dan pemikiran kaum Nahdliyin Baru untuk mengalihkan konteks isu Palestina dan Timur Tengah lainnya, dari masalah keagamaan yang selama ini menjadi anggapan umum di kalangan kaum Nahdliyin Baru menjadi masalah universal. Sesudah itu akan dibahas bentuk respons kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana kaum Nahdliyin Lama dan pola perubahan dari wacana lama ke wacana baru.

1. Menggugat Ortodoksi Ahlussunnah wal Jama'ah

ADLN - Perpustakaan Unair

Wacana tentang Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja), sebagai landasan ideologi NU dan kaum Nahdliyin, telah lama berkembang di Indonesia, bahkan sebelum organisasi tradisional ini berdiri. Selama itu wacana tentang Aswaja yang dominan adalah pemahaman bahwa Aswaja adalah satu-satunya aliran dalam Islam yang selamat dan mereka adalah para pengikut Nabi Muhammad dan para sahabat. Berikut ini pendapat seorang kiai tentang Aswaja:

> Sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Turmudzi menegaskan bahwa umat Islam akan pecah menjadi 73 golongan, yang kesemuanya akan celaka kecuali satu, yaitu Ahlussunnah wal Jama'ah. Sedangkan golongan Ahlussunnah wal Jama'ah itu sendiri adalah mereka yang mengikuti tuntutan Nabi dan para sahabat.
>
> Kiai A, pengasuh pesantren di Jombang.

Seorang kiai lain merumuskan batasan Ahlussunnah wal Jama'ah dengan menyebut mereka sebagai pengikut madzhab resmi dalam bidang aqidah, fiqh, dan tasawuf.

> Ahlussunnah wal Jama'ah adalah paham keagamaan yang mengikuti salah satu dari empat madzhab fiqh, yakni Maliki, Syafi'i, Hanafi, dan Hanbali, dari madzhab aqidah, al-Maturidi dan al-Asy'ari, dan dari madzhab tasawuf, al-Ghazali dan al-Baghdadi. Mengikuti mereka berarti mengikuti hasil ijtihad mereka, yang tertuang dalam berbagai kitab-kitab agama karangan mereka atau para pengikut mereka.
>
> Kiai B, Pengurus Wilayah NU Jatim.

Wacana seperti ini sangat mendominasi pemahaman hampir semua kaum Nahdliyin selama bertahun-tahun, karena mendapat dukungan hampir semua kiai pengasuh pesantren atau aktivis organisasi NU. Namun belakangan ini mengemuka kembali setelah dalam waktu yang sangat panjang tidak pernah diusik. Ini merupakan gejala baru setelah Aswaja diperlakukan sebagai ortodoksi yang hampir tidak pernah mengalami gugatan serius. Adalah sebuah terobosan berani yang dilakukan Said Aqiel Siraj karena dia merupakan orang pertama yang melakukan kritik dari dalam (otokritik) terhadap paham Aswaja dengan cara yang

MILIK
PERPUSTAKAAN
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA

ADLN - Perpustakaan Unair

agak keras. Kritik terhadap Aswaja memang sering muncul tetapi biasanya berasal dari kalangan luar NU.[1]

Perdebatan mengenai siapakah yang berhak dikatakan sebagai pengikut Aswaja, sudah menjadi bahan pembicaraan di kalangan *mutakallimin* (para teolog) beberapa abad yang lalu. Setiap *firqah* (kelompok) dalam Islam saling mengklaim bahwa diri mereka yang sebenarnya pengikut Aswaja dan kelompok lainnya sebagai bukan Aswaja. Dalam hal seperti ini diperlukan pembahasan tentang apa Aswaja dan siapa saja pengikut Aswaja itu.[2]

Setidaknya ada dua pendapat mengenai Aswaja, yakni pertama, pendapat yang menyatakan bahwa Aswaja sudah ada sejak zaman para sahabat Nabi dan *tabi'in* (generasi sesudah sahabat) yang biasa disebut dengan generasi permulaan (*salaf*). Pendapat ini didasarkan pada pengertian Ahlussunnah wal Jama'ah yang secara generik berarti mereka yang selalu mengikuti sunnah Nabi dan para sahabat. Kedua, pendapat yang mengatakan bahwa Ahlussunnah adalah paham keagamaan Islam yang baru ada setelah munculnya rumusan teologi Asy'ari dan Maturidi, rumusan fiqh empat madzhab dan rumusan tasawuf Junaid al-Baghdadi.[3]

Istilah sunnah sendiri mempunyai dua pengertian, pertama, jalan, yakni sebutan Ahlussunnah adalah untuk mereka yang mengikuti jalan sahabat dan tabi`in dalam menerima ayat-ayat *mutasyabihat* dan menyerahkan maknanya kepada Allah. Kedua, sunnah berarti hadits, berarti mereka yang percaya akan

---

[1]Riset Redaksi: "Memikirkan Kembali Ahlussunnah wal Jama'ah NU", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 1, 1997. h. 3.
[2]*Ibid.*
[3]*Ibid.*

kebenaran hadits Nabi tanpa banyak melakukan pentakwilan sebagaimana yang dilakukan kelompok Mu'tazilah.[4]

Lepas dari persoalan terminologis di atas, kehadiran Asy'ari memang telah mendobrak hegemoni dan dominasi paham Mu'tazilah di kalangan kaum Muslimin. Pendobrakan itu dilakukan dengan melalui proses konversi Asy'ari dari genggaman narasi besar (*grandnarrative*) Mu'tazilah. Asy'ari sebelum itu memang merupakan pengikut setia Mu'tazilah, sebuah kelompok yang sangat mengedepankan rasionalitas. Proses konversi ini menjadi minat kajian para ahli sejarah pemikiran Islam terutama sebab-sebab intrinksiknya.[5]

Dorongan untuk mengeliminasi polarisasi tersebut Asy'ari berupaya tampil ke depan untuk melakukan moderasi dan konvergensi atas kedua aliran tersebut dengan membangun aliran Aswaja. Namun demikian, simpati Asy'ari terhadap paham salaf terendus juga. Ini bisa terjadi, karena hal tersebut muncul dari ungkapan pemikirannya dalam beberapa kesempatan, misalnya, Asy'ari sendiri mengaku bahwa dirinya adalah pengikut madzhab salaf Ibnu Hanbali. Meski justeru pengikut Ibnu Hanbal menolak mengakui Asy'ari sebagai pengikut madzhab mereka.[6]

Dilihat dari sudut pandang filsafat strukturalismne, kebangkitan Asy'ari untuk menggulingkan Mu'tazilah merupakan kebangkitan perlawanan narasi kecil terhadap narasi besar yang saat itu dipresentasikan oleh Mu'tazilah. Asy'ari melakukan proses *decentering* dari wacana Mu'tazilah yang ketika itu sudah menjadi pusat penentu terhadap wacana-wacana yang ada. Mu'tazilah waktu itu

---

[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] Riset Redaksi, "Memikirkan Kembali Ahlussunnah wal Jama'ah NU", h. 3–4.

merupakan wacana dominan yang meminggirkan wacana-wacana lain yang tidak dominan. Ibarat lingkaran, Mu'tazilah merupakan titik tengah dalam lingkaran itu.[7]

Melalui kekuatan naratifnya, Mu'tazilah meresap ke dalam sistem kekuasaan, imaginasi dan kesadaran orang. Mu'tazilah akhirnya berhasil menjadi paham resmi rezim Abbasiyah. Proses penyerapan diskursif ini sesuai dengan wataknya berlangsung secara halus dan tidak disadari. Sebagai satu-satunya pusat kebenaran, menurut istilah Jaques Lacan seperti dikutip Redaksi *Tashwirul Afkar*,[8] Mu`tazilah telah memproduksi aturan-aturan menurut caranya sendiri. Selain itu Mu'tazilah menempatkan diri sebagai hakim atas setiap paham di luarnya. Karena itu Mu`tazilah bisa memvonis paham lain sudah keluar atau masih berada dalam *mainstream* kebenaran. Melalui rezim Abbasiyah, Mu'tazilah bukan hanya berfungsi sebagai paham keagamaan melainkan juga bertindak sebagai penguasa.

Kondisi yang monopolistik and hegemonik ini mendorong Asy'ari untuk bangkit melakukan perlawanan. Sebagai seorang intelektual Asy'ari menyadari benar adanya heterodoksi teologis yang dilakukan oleh Mu'tazilah. Asy`ari berusaha bangkit melakukan pencairan suasana yang serba Mu'tazilah. Namun yang perlu dipertanyakan di sini, apakah perlawanan Asy'ari terhadap Mu'tazilah itu merupakajn gerakan teologis ataukah merupakan gerakan politik? Kalau gerakan Asy'ari itu bermotif teologis berarti memang ada yang salah dengan

[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*

Mu'tazilah. Tetapi kalau gerakan Asy'ari itu bermotif politik maka keberadaan teologi hanya dijadikan sebagai justifikasi saja.[9]

Selain alasan teologis (akidah), perlawanan Asy'ari terhadap Mu'tazilah disebabkan juga oleh kekecewaan Asy'ari terhadap Mu'tazilah yang sudah tidak lagi mengembangkan misi yang diembannya. Tetapi sayangnya proses moderasi dan konvergensi yang dilakukan oleh Asy'ari dibekukan sedemikian rupa sehingga menjelma menjadi sebuah ortodoksi. Upaya Asy'ari untuk mencairkan ortodoksi yang telah diciptakan oleh Mu'tazilah, ternyata ditindaklanjuti dengan ortodoksi lain dengan nama Ahlussunnah wal Jama'ah oleh pengikut-pengikut Asy'ari. Dari sini sebenarnya mulai terjadi proses pelembagaan dari ajaran yang bersifat terbuka kepada paham yang bersifat tertutup.[10]

Bisa dikatakan bahwa kedatangan Aswaja di Indonesia bergandengan bahkan bersamaan dengan datangnya Islam di Indonesia. Dari catatan berbagai teori masuknya Islam ke Nusantara, bahwa Islam yang masuk ke Indonesia sudah bukan lagi Islam orisinal sebagaimana dikembangkan pada zaman Rasulullah, akan tetapi sudah mengalami perkembangan dan pengemasan dalam berbagai aliran. Kebetulan Islam yang datang ke Indonesia sudah terkemas dengan madzhab fikih tertentu seperti madzhab Syafi'i dan atau Hanafi.[11]

Dengan demikian, hal ini menunjukkan bahwa proses transmisi gagasan Aswaja ke bumi Indonesia sudah terjadi sejak awal datangnya Islam. Transmisi gagasan ini dikembangkan dan dilestarikan oleh ulama-ulama penyebar Islam terutama para Wali dan para kiai. Di pulau Jawa, misalnya, peranan Walisongo sangat berpengaruh dalam memantapkan eksistensi Aswaja. Sampailah suatu

---

[9] *Ibid.*
[10] *Ibid*
[11] *Ibid.*

ADLN - Perpustakaan Unair

ketika terjadi proses pelembagaan dari ajaran Aswaja menuju paham Aswaja dengan karakter khas yang mengalami puncaknya dengan didirikannya Jam`iyyah Nahdlatul Ulama pada tahun 1926 atas pelopor ulama kharismatik dari Jawa Timur KH. Hasyim Asy`ari.[12]

Selama ini yang kita kenal dengan pengertian paham Aswaja yang dimaksud di kalangan NU adalah beragama Islam dengan mengikuti Imam Asy'ari dan Maturidi dalam pengamalan akidah (teologi), mengikuti madzhab empat dalam pengamalan fiqh dan mengikuti Imam Junaid al-Baghdadi dalam pengamalan tasawuf. Lalu bagaimana konsep Aswaja dalam NU yang sebenarnya pernah dirumuskan oleh KH Hasyim Asy'ari? Berbicara mengenai Aswaja di Indonesia memang tidak bisa lepas dari pribadi KH Hasyim Asy'ari. Mau tidak mau kita harus membuka sumber naratif yang paling otentik dari pelembagaan Aswaja dalam NU. Sedangkan satu-satunya dokumen yang tertinggal mengenai perumusan Aswaja ala NU adalah terungkap dalam kitab *Qanun Asasi li Jam'iyyati Nahdlatul Ulama* (Peraturan Dasar Jam'iyyah Nahdlatul Ulama) yang ditulis KH Hasyim Asy`ari.[13]

Buku ini berisi tiga bagian pokok, *pertama*, memuat landasan pokok Jam'iyyah Nahdlatul Ulama yang terdiri atas ayat-ayat al-Qur'an pilihan. *Kedua*, menjelaskan keharusan mengikuti madzhab empat. *Ketiga*, berisi 40 hadits pilihan. Dalam buku ini KH Hasyim Asy'ari tidak mengemukakan secara eksplisit definisi Aswaja sebagaimana yang kita pahami selama ini. Kiai Hasyim hanya

[12] *Ibid*
[13] Riset Redaksi, "Memikirkan Kembali Ahlussunnah wal Jama'ah NU", h. 5.

mengemukakan mengenai keharusan bagi warga Aswaja untuk berpegang pada madzhab fiqh yang empat.[14]

Beliau juga memberikan alasan yang rasional mengapa orang harus mengikuti madzhab tertentu. Hidup bermadzhab menurutnya akan mendatangkan *maslahah* (kebaikan), sebaliknya hidup tak bermadzhab akan mendatangkan malapetaka. Perlu dicatat bahwa untuk mengikuti madzhab , seperti dikemukakan dalam buku, hanya bisa dilakukan oleh orang-orang yang memang tidak mampu menggali hukum dari sumber aslinya, al-Qur'an dan hadits setingkat para mujtahid. Kehidupan bermadzhab juga harus dilakukan secara kritis. Tidak boleh bermadzhab tanpa terlebih dulu melakukan penelitian yang mendalam mengenai madzhab yang diikuti, yang meliputi otentisitasnya, validitas metodologinya pemetikan hukum serta kredibilitas tokohnya.[15]

Kiai Hasyim, dalam hal ini, tidak semata-mata memberikan gambaran mengenai keberadaan empat madzhab saja, tetapi juga menyinggung madzhab-madzhab lainnya seperti Syi'ah, Zaidiyah, Dawud adh-Dhahiri, Sufyan ats-Tsauri dan sebagainya. Ini menunjukkan bahwa beliau melakukan proses seleksi yang ketat dalam hidup bermadzhab. Dari sekian banyak madzhab yang dipaparkannya, menurut beliau, hanya madzhab fiqh yang empat yang memiliki landasan kuat, paling tidak bisa dipertanggungjawabkan validitasnya, karena kejelasan kodifikasinya. Dengan demikian Kiai Hasyim tidak melakukan klaim kebenaran atas paham yang dianutnya secara membabi buta, tetapi dilakukan menurut pertimbangan ilmiah, rasional dan efisiensi.[16]

---

[14] *Ibid*
[15] *Ibid*
[16] *Ibid*

Hal yang menarik, dalam *Qanun Asasi* tersebut Kiai Hasyim tidak pernah menyebut tentang landasan teologis dan tasawuf yang harus dipegang oleh pengikut Aswaja. Bahkan nama-nama seperti Asy'ari dan Maturidi serta Junaid al-Baghdadi juga tidak disebut dalam *Qanun*. Justeru yang sering disebut adalah istilah salaf yang mengacu kepada generasi sahabat, *tabi'in* (generasi sesudah sahabat) dan *tabi'it tabi'in* (generasi sesudah *tabi'in*).[17]

Dengan demikian Aswaja rumusan Kiai Hasyim sebenarnya merupakan wacana inklusif (terbuka). Dengan rumusan tersebut, Aswaja tidak dimaksudkan sebagai sebutan untuk orang-orang yang secara teologis mengikuti Asy'ari dan Maturidi serta secara tasawuf mengikuti Junaid al-Baghdadi saja, tetapi tidak menutup kemungkinan terbuka juga bagi paham yang secara teologis memiliki akar pijakan yang berbeda, tetapi secara fiqh mengikuti empat madzhab. Kelenturan ini terefleksi dari rumusan Aswaja Kiai Hasyim yang lebih menitikberatkan pada pertimbangan fiqh daripada teologi. Seperti diketahui, perbedaan dalam bidang fiqh lebih bersifat terbuka dan toleran dibanding perbedaan dalam bidang teologi.[18]

Sebenarnya apabila kita bisa memahami konteks historis mengapa Kiai Hasyim Asy'ari merumuskan Aswaja sebagai landasan bagi NU seperti di atas maka kita tidak akan berpikir hitam putih. Pelembagaan Aswaja dalam NU tidak bisa lepas dari konteks di mana dan pada saat apa ide tersebut muncul. Selain tantangan kolonialisme, pada saat itu telah terjadi tantangan kebangkitan modernisme pertama kali di Indonesia yang terus-menerus berupaya untuk meminggirkan unsur-unsur tradisional dalam keagamaan. Kebangkitan

[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*

modernisme tersebut merupakan pengaruh gerakan pembaruan di Mesir dan Timur Tengah pada umumnya seperti yang dilakukan oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh dan Mohammad bin Abdul Wahhab. Gerakan pembaruan ini mengutamakan pemahaman dan pelaksanaan Islam secara puritan.[19]

Gerakan modernisme Islam tersebut ditransmisikan oleh ulama-ulama Indonesia yang belajar di Timur Tengah ke Indonesia. Kondisi yang demikian ini direspons oleh Kiai Hasyim dengan cara melembagakan Aswaja dalam NU. Pelembagaan yang dilakukan oleh Kiai Hasyim sebenarnya merupakan upaya perlindungan terhadap keberagaman rakyat yang dalam mengamalkan praktik-praktik keagamaannya masih banyak berbaur dengan tradisi-tradisi di sekitarnya. Keberagaman rakyat, sebagaimana diketahui, adalah sangat dekat sekali dengan tradisi-tradisi lokal. Meminjam istilah Ernest Gellner pelembagaan Aswaja dalam NU adalah merupakan pembelaan *low Islam* atau agama rakyat.[20]

Secara umum perlu dilakukan rekonstruksi Ahlussunnah wal Jama'ah melalui beberapa langkah sebagai berikut. Pertama, melakukan perubahan dari hidup bermadzhab secara *qauli* (ucapan) kepada bermadzhab secara *manhaji*. Artinya, apabila selama ini dalam menjalankan kehidupan keagamaan kita hanya mengikuti saja bahkan berusaha manut kepada pendapat atau qaul madzhab Aswaja, sudah tiba saatnya bagi kita untuk tidak hanya mengikuti taqlid qauli dalam pengertian isinya tersebut, akan tetapi berupaya mengikuti *manhaj*nya dalam pengertian metodologinya. Dengan kata lain yang perlu kita ambil dari madzhab-madzhab yang ada, baik teologi, fiqh maupun tasawuf, bukan

---

[19] *Ibid*
[20] *Ibid.*

produknya (ikannya), akan tetapi metode (pancingnya). Misalnya bagaimana kita bisa memakai metodologi Asy'ari dan Maturidi untuk merespon perkembangan teologi kontemporer. Bagaimana pula kita mengambil metodologi pemetikan hukum yamg digunakan oleh imam empat, dan lain sebagainya untuk menjawab problematika fiqh *vis a vis* perekembangan kontemporer.[21]

Hal ini sebenarnya sudah menjadi keputusan Munas NU di Lampung, tetapi implementasinya pada tataran praktik masih belum terlaksana. Sebab untuk mengikuti secara metodologis, membutuhkan kemampuan dan kesiapan sumber daya manusia dalam bidang ini. Tanpa kemampuan dan kesiapan taklid secara *manhaji* dengan sendirinya menjadi gugur karena akan menyebabkan timbulnya kekacauan ajaran agama bahkan tidak jarang manipulasi. Persoalan initah sebenarnya yang sering dinyatakan oleh ulama NU ketika hendak melakukan rekonstruksi. Tetapi ini bisa diatasi dengan cara *jama'i* (kolektif).[22]

Selanjutnya upaya rekonstruksi Aswaja bisa dilakukan melalui cara penafsiran ulang *(reinterpretation)* terhadap teks-teks yang ada. Kalau terjadi kasus hukum, misalnya, kita tinggal membuka rujukan-rujukan yang ada kemudian direproduksi lagi dalam bentuk yang baru. Dengan demikian upaya yang dilakukan hanya mencari pendapat-pendapat ulama mengenai kasus tertentu. Kelemahan dari cara ini adalah kalau sumber rujukan yang ada secara tekstual tidak pernah menyinggung persoalan yang sedang terjadi maka akibatnya adalah kevakuman ajaran Sedangkan cara yang dilakukan dengan memaksakan menggunakan teks yang tersedia, maka tak jarang terjadi distorsi dari yang dikehendaki. Misalnya, menjawab kasus-kasus kontemporer dengan *ma'khad-*

[21] Riset Redaksi. "Memikirkan Kembali Ahlussunnah wal Jama'ah" NU, h. 13.
[22] *Ibid.*

ma'khad kitab-kitab ulama abad pertengahan. Kelemahan lain adalah cara ini tidak mendidik untuk berpikir secara kreatif dan inovatif. Kita akan selalu tergantung dengan persediaan yang ada. Apabila persediaan itu sudah habis, kita belum mempersiapkan persediaan yang lain. Meski penggunaan cara demikian memiliki kelebihan, karena kita tidak perlu susah payah melakukan penggalian secara langsung terhadap al-Qur'an dan hadis, namun ini juga membutuhkan keahlian yang akhirnya juga harus dilakukan pengembangan sumber daya manusia.[23]

Di samping itu, upaya rekonstruksi bisa dilakukan melalui proses sinergitas artinya tetap menggunakan rujukan yang ada tapi tidak menutup kemungkinan menggunakan *manhaj* yang memang bisa digunakan dan tidak terlalu berat. Dalam kasus-kasus *fiqhiyyah* misalnya, di samping kita menggunakan *qiyas* (analogi), kita juga masih menggunakan hasil dari karya imam empat madzhab.[24]

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa mengenai Ahlussunnah wal Jama'ah, ciri-ciri wacana lama tampak dengan mengikuti hasil pemikiran madzhab, belum/tidak merekonstruksi ajaran, mengikuti tafsiran lama, lebih tertutup, lebih bernuansa teologis. Sedangkan ciri-ciri wacana lama mengikuti mengikuti metode pemikiran madzhab, merekonstruksi ajaran, menafsirkan kembali, lebih terbuka, lebih bernuansa kemanusiaan sebagaimana dapat dilihat dalam tabel di bawah ini:

[23] *Ibid.*
[24] *Ibid*

Tabel 5.5
Wacana tentang Ahlussunnah wal Jama'ah

Ciri-ciri wacana lama Ahlussunnah wal Jama'ah	Ciri-ciri wacana baru Ahlussunnah wal Jama'ah
- mengikuti hasil pemikiran madzhab	- mengikuti metode pemikiran madzhab
- belum/tidak merekonstruksi	- merekonstruksi
- mengikuti tafsiran lama	- menafsirkan kembali
- lebih tertutup	- lebih terbuka
- lebih bernuansa teologis	- lebih bernuansa kemanusiaan

2. Membongkar Kebekuan, Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam

Wacana lama selama ini menganggap ajaran Islam sudah sempurna sejak ditinggalkan Nabi, dan karena itu kalaupun dilakukan pembaruan sama sekali tidak boleh menyentuh prinsip-prinsip tradisi, seperti penuturan seorang kiai sebagai berikut:

> Kami yang mendapat didikan penuh dari pesantren, merasa prihatin terhadap keadaan syari'at Islamiah yang banyak dikacaukan oleh kaum imperialis dengan dalih *ijtihad* (upaya mencari hukum suatu masalah) dan *tajdid* (pembaruan). Maka kami ingin mengajak para pewaris Nabi untuk mencetak santri-santri yang berkualitas dan berbobot dalam bidang fikih.
>
> Kiai C pengasuh pesantren di Demak (Jateng).

Seorang kiai lain, aktivis organisasi NU, menganggap pembaruan memang diperlukan, namun harus tetap mengacu kepada kaidah fiqh, bahwa nilai tradisi harus tetap dipelihara.

> Dalam melakukan pembaruan harus tetap dipelihara esensi nilai lama, dan hanya nilai baru yang dianggap lebih baik bisa diambil. Prinsip pembaruan ini disebut dalam kaidah fikih, 'memelihara nilai lama yang baik dan mengambil nilai baru yang lebih baik'. Tanpa berpegang pada kaidah seperti itu, pembaruan menjadi liar dan bisa merusak tatanan keagamaan.
>
> Kiai D, aktivis PB NU di Jakarta

Apabila kaum Nahdliyin Lama mempunyai pandangan seperti itu dalam pembaruan, maka kaum Nahdliyin Baru menganggap pembaruan sebagai sesuatu kebutuhan mutlak. Secara lebih jelas, pandangan-pandangan kaum Nahdliyin Baru adalah sebagai berikut: Pertama, Islam hendaknya diletakkan sebagai 'organisme' yang hidup. Sebuah agama yang hidup sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia. Islam bukan sebuah monumen mati yang dipahat pada abad ke-7 Masehi, lalu dianggap sebagai 'patung' indah yang tak boleh disentuh tangan sejarah. Tampaknya, kecenderungan untuk 'memonumenkan' Islam amat menonjol saat ini. Sudah saatnya suara lantang dikemukakan untuk menandingi kecenderungan ini. Sejumlah pokok pikiran perlu dikemukakan sebagai upaya sederhana menyegarkan kembali pemikiran Islam yang selama ini bisa dinilai cenderung membeku, menjadi paket yang sulit didebat dan dipersoalkan. Paket Tuhan yang disuguhkan kepada kita semua dengan pesan sederhana, *take it or leave it!* Islam yang disuguhkan dengan cara demikian akan berbahaya bagi kemajuan Islam itu sendiri.[25]

Jalan satu-satunya menuju kemajuan Islam adalah dengan mempersoalkan cara menafsirkan agama. Untuk menuju ke arah itu, diperlukan beberapa hal: *Pertama*, penafsiran Islam yang non-literal, substansial, kontekstual, dan sesuai denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. *Kedua*, penafsiran Islam yang dapat memisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat, dan mana yang merupakan nilai fundamental. Kita harus

[25] Ulil Abshar-Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam" dalam *Kompas*, 18 November 2002.

bisa membedakan mana ajaran dalam Islam yang merupakan pengaruh kultur Arab dan mana yang tidak.[26]

Islam memiliki makna kontekstual, dalam pengertian, nilai-nilainya yang universal harus diterjemahkan dalam konteks tertentu, misalnya konteks Arab, Melayu, Asia Tengah, dan seterusnya. Tetapi, bentuk-bentuk Islam yang kontekstual itu hanya ekspresi budaya, dan kita tidak diwajibkan mengikutinya. Aspek-aspek Islam yang merupakan cerminan kebudayaan Arab, misalnya, tidak usah diikuti. Contoh, soal jilbab, potong tangan, qishash, rajam, jenggot, jubah, tidak wajib diikuti, karena itu hanya ekspresi lokal partikular Islam di Arab. Yang harus diikuti adalah nilai-nilai universal yang melandasai praktik-praktik itu. Jilbab intinya adalah mengenakan pakaian yang memenuhi standar kepantasan umum (*public decency*). Kepantasan umum tentu sifatnya fleksibel dan berkembang sesuai perkembangan kebudayaan manusia.[27]

Ketiga, umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai 'masyarakat' atau 'umat' yang terpisah dari golongan yang lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. Kemanusiaan adalah nilai yang sejalan, bukan berlawanan, dengan Islam. Larangan kawin beda agama, dalam hal ini adalah antara perempuan Islam dengan lelaki non-Islam, sudah tidak relevan lagi. Qur'an sendiri tidak pernah dengan tegas melarang itu, karena Qur'an menganut pandangan universal tentang martabat manusia yang sederajat, tanpa melihat perbedaan agama. Segala produk hukum Islam klasik yang membedakan antara kedudukan orang Islam dan non-

---

[26] *Ibid*
[27] *Ibid.*

Islam harus diamandemen berdasarkan prinsip kesederajatan universal dalam tataran kemanusiaan itu.[28]

Keempat, kita membutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama adalah urusan pribadi, sementara pengaturan kehidupan publik adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi. Nilai-nilai universal agama tentu diharapkan ikut membentuk nilai-nilai publik, tetapi doktrin dan praktik peribadatan agama yang sifatnya partikular adalah urusan masing-masing agama. Dapat dikatakan, tidak ada yang disebut 'hukum Tuhan' dalam pengertian seperti dipahami kebanyakan orang Islam. Misalnya, hukum Tuhan tentang pencurian, jual-beli, pernikahan, pemerintahan, dan sebagainya. Yang ada adalah prinsip-prinsip umum yang universal yang dalam tradisi pengkajian hukum Islam klasik disebut sebagai *maqashidusy-syari'ah*, atau tujuan umum syari'at Islam. Nilai-nilai itu adalah perlindungan atas kebebasan beragama, akal, kepemilikan, keluarga/keturunan, dan kehormatan (*honor*). Bagaimana nilai-nilai itu diterjemahkan dalam konteks sejarah dan sosial tertentu, itu adaalah urusan manusia Muslim sendiri.[29]

Bagaimana meletakkan kedudukan Rasul Muhammad saw dalam konteks pemikiran seperti ini? Bisa dikatakan, Rasul Muhammad saw adalah tokoh historis yang harus dikaji dengan kritis, (sehingga tidak hanya menjadi mitos yang dikagumi saja, tanpa memandang aspek-aspek beliau sebagai manusia yang juga banyak kekurangannya), sekaligus panutan yang harus diikuti (*qudwah hasanah*). Bagaimana mengikuti Rasul? Dalam hal ini ada perbedaan dengan pandangan

[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*

dominan. Dalam usaha menerjemahkan Islam dalam konteks sosial-politik di Madinah, Rasul tentu mengahadapi banyak keterbatasan. Rasul memang berhasil menerjemahkan cita-cita sosial dan spiritual Islam di Madinah, tetapi Islam sebagaimana diwujudkan di sana adalah Islam historis, partikular, dan kontekstual. Kita tidak diwajibkan mengikuti Rasul secara harfiah, sebab apa yang dilakukan olehnya di Madinah adalah upaya menegosiasikan antara nilai-nilai universal Islam dengan situasi sosial di sana dengan seluruh kendala yang ada. Islam di Madinah adalah hasil suatu *trade off* antara 'yang universal' dengan 'yang partikular'.[30]

Oleh karena itu, umat Islam sebaiknya tidak mandek dengan melihat contoh di Madinah saja, sebab kehidupan manusia terus bergerak menuju perbaikan dan penyempurnaan. Perlu dikemukakan, wahyu tidak berhenti pada zaman Nabi. Wahyu terus bekerja dan turun kepada manusia. Wahyu verbal memang telah selesai dalam Qur'an, tetapi wahyu nonverbal dalam bentuk ijtihad akal manusia terus berlangsung. Temuan-temuan besar dalam sejarah manusia sebagai bagian dari usaha menuju perbaikan mutu kehidupan adalah wahyu Tuhan pula, karena temuan-temuan itu dilahirkan oleh manusia yang merupakan anugerah Tuhan. Karena itu, seluruh karya cipta manusia, tidak peduli agamanya, adalah milik manusia juga. Tidak ada gunanya umat Islam membuat tembok ketat antara peradaban Islam dan peradaban Barat: yang satu dianggap unggul, yang lain dianggap rendah. Sebab setiap peradaban adalah hasil karya manusia, dan karena itu milik semua bangsa, termasuk milik umat Islam.[31]

---

[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*

Umat Islam harus mengembangkan suatu pemahaman bahwa suatu penafsiran Islam oleh golongan tertentu bukanlah paling besar dan mutlak, karena itu harus ada kesediaan untuk menerima dari semua sumber kebenaran, termasuk yang datang dari luar Islam. Setiap golongan hendaknya menghargai hak golongan lain untuk menafsirkan Islam berdasarkan sudut pandangnya sendiri. Yang harus di-'lawan' adalah setiap usaha untuk memutlakkan pandangan keagamaan tertentu. Dapat dikemukakan pandangan lebih jauh lagi: setiap nilai kebaikan, di manapun tempatnya, sejatinya adalah nilai Islam juga. Islam --- seperti pernah dikemukakan Cak Nur dan sejumlah pemikir lain --- adalah 'nilai 'generis' yang bisa ada di Kristen, Hindu, Buddha, Konghucu, Yahudi Taoisme, agama dan kepercayaan lokal, dan sebagainya. Bisa jadi, kebenaran 'Islam' bisa ada dalam filsafat Marxisme.[32]

Kini yang dipandang tidak lagi bentuk, tetapi isi. Keyakinan dan praktik keislaman yang dianut oleh orang-orang yang menamakan diri sebagai umat Islam hanyalah 'baju' dan forma. Bukan itu yang penting, tetapi yang lebih penting adalah nilai yang tersembunyi di baliknya. Amat konyol umat manusia bertikai karena perbedaan 'baju' yang dipakai, sementara mereka lupa, intik 'memakai baju' adalah martabat manusia sebagai makhluk berbudaya. Semua agama adalah baju, sarana, wasilah, alat untuk menuju tujuan pokok: penyerahan diri kepada Yang Maha Benar. Ada periode di mana umat beragama menganggap 'baju' bersifat mutlak dan sebagainya, lalu pertengkaran muncul karena perbedaan baju itu. Tetapi pertengkaran semacam itu tidak layak lagi untuk dilanggengkan kini.[33]

---

[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*

Musuh semua agama adaalah 'ketidakadilan'. Nilai yang diutamakan Islam adalah keadilan. Misi Islam yang dianggap paling penting sekarang adalah bagaimana menegakkan keadilan di muka bumi, terutama di bidang politik dan ekonomi (tentu juga di bidang budaya), bukan menegakkan jilbab, mengurung kembali perempuan, memelihara jenggot, memendekkan ujung celana, dan berbagai masalah yang amat bersifat *furi'iyyah* (cabang). Keadilan itu tidak bisa hanya dikhutbahkan, tetapi harus diwujudkan dalam bentuk sistem dan aturan main, undang-undang, dan sebagainya, dan diwujudkan dalam perbuatan.[34]

Upaya mengakkan syari'at Islam adalah wujud ketidakberdayaan umat Islam dalam menghadapi masalah yang menghimpit mereeka dan menyelesaikannya dengan cara rasional. Umat islam menganggap, semua masalah akan selesai dengan sendirinya manakala syari'at Islam, dalam penafsirannya yang kolot dan dogmatis, diterapkan di muka bumi.[35]

Masalah kemanusiaan tidak bisa diselesaikan dengan semata-mata merujuk kepada 'hukum Tuhan' (karena tidak ada 'hukum Tuhan', yang ada 'nilai-nilai ketuhanan yang universal'), tetapi harus merujuk kepada hukum-hukum atau sunnah yang telah diletakkan Allah sendiri dalam setiap bidang masalah. Bidang politik mengenal hukumnya sendiri, bidang ekonomi mengenal hukumnya sendiri, bidang sosial menngenal hukumnya sendiri, dan seterusnya.[36]

Pandangan bahwa syariat adalah suatu 'paket lengkap' yang sudah jadi, suatu resep dari Tuhan untuk menyelesaikan masalah di segala zaman, adalah wujud ketidaktahuan dan ketidakmampuan memahami *sunnah* Tuhan itu sendiri. Mengajukan syariat Islam sebagai solusi atas semua masalah adalah sebentuk

---

[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*

kemalasan berpikir, atau lebih parah lagi, merupakan cara untuk lari dari masalah. Sebentuk eskapisme dengan memakai alasan hukum Tuhan.[37]

Eskapisme inilah yang menjadi sumber kemunduran umat Islam di mana-mana. Saya tidak bisa menerima "kemalasan" semacam ini, apalagi kalau ditutup-tutupi dengan alasan itu semua demi menegakkan hukum Tuhan. Jangan dilupakan tak ada hukum Tuhan, yang ada adalah *sunnah* Tuhan serta nilai-nilai universal yang dimiliki semua umat manusia. Musuh Islam paling berbahaya sekarang ini adalah dogmatisme, sejenis keyakinan yang tertutup bahwa suatu doktrin tertentu merupakan obat mujarab atas semua masalah, dan mengabaikan bahwa kehidupan manusia terus berkembang, dan perkembangan peradaban manusia dari dulu hingga sekarang adalah hasil usaha bersama, akumulasi pencapaian yang disangga semua bangsa.[38]

Setiap doktrin yang hendak membangun tembok antara 'kami' dengan 'mereka', antara *hizbullah* (golongan Allah) dan *hizbusy syaithan* (golongan setan) dengan penafsiran yang sempit atas dua kata itu, antara 'Barat' dan 'Islam', doktrin demikian adalah penyakit sosial yang akan menghancurkan nilai dasar Islam itu sendiri, nilai tentang sederajatan umat manusia, nilai tentang manusia sebagai warga dunia yang satu. Pemisah antara 'kami' dan 'mereka' sebagai akar pokok dogmatisme, mengingkari kenyataan bahwa kebenaran bisa dipelajari di mana-mana, dalam lingkungan yang dapat disebut 'kami' itu, tetapi bisa juga di lingkungan 'mereka'. Ilmu Tuhan lebih besar dan lebih luas dari yang semata-mata tertera di antara lembaran-lembaran Qur'an.[39]

---

[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.*
[39] *Ibid.*

Ilmu Tuhan adalah penjumlahan dari seluruh kebenaran yang tertera dalam setiap lembaran "Kitab Suci' atau 'Kitab-Tak-Suci', lembaran-lembaran pengetahuan yang dihasilkan akal manusia, serta kebenaran yang belum sempat terkatakan, apalagi tertera dalam suatu kitab apa pun. Kebenaran Tuhan, dengan demikian, lebih besar dari Islam itu sendiri sebagai agama yang dipeluk oleh entitas sosial yang bernama umat Islam. Kebenaran Tuhan lebih besar dari Qur'an, Hadits dan seluruh korpus kitab tafsir yang dihasilkan umat Islam sepanjang sejarah.[40]

Oleh karena itu, Islam sebenarnya lebih tepat disebut sebagai sebuah 'proses' yang tak pernah selesai, ketimbang sebuah 'lembaga agama' yang sudah mati, baku, beku, jumud, dan mengungkung kebebasan. Ayat *Innad dina 'indallahi Islam* (QS 3: 19), lebih tepat diterjemahkan sebagai, 'Sesungguhnya jalan religiusitas yang benar adalah proses yang-tak-pernah-selesai menuju ketundukan (kepada Yang Maha Benar').[41]

Dengan tanpa rasa sungkan dan kikuk, dapat dikatakan bahwa semua agama adalah tepat berada pada jalan seperti itu, jalan panjang menuju Yang Maha Benar. Semua agama, dengan demikian, adalah benar, dengan variasi, tingkat dan kadar kedalaman yang berbeda-beda dalam menghayati jalan religiusitas itu. Semua agama ada dalam satu keluarga besar yang sama yaitu keluarga pencinta jalan menuju kebenaran yang tak pernah ada ujungnya. Maka, fastabiqul khairat, kata Qur'an (QS 2: 148), berlomba-lombalah dalam menghayati jalan religiusitas itu.[42]

---

[40] *Ibid.*
[41] *Ibid.*
[42] *Ibid.*

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa dalam hubungan dengan pemahaman Islam, ciri-ciri wacana lama tampak lebih konservatif, lebih tekstual, lebih tertutup, lebih eksklusif, lebih bernuansa teologis. Sedangkan ciri-ciri wacana baru lebih liberal, lebih kontekstual, lebih terbuka, lebih inklusif, dan lebih bernuansa kemanusiaan seperti tergambar dalam tabel sebagai berikut:

Tabel 5.6
Wacana tentang Pemahaman Islam

Ciri-ciri wacana lama tentang pemahaman Islam	Ciri wacana baru tentang pemahaman Islam
- lebih konservatif - lebih tekstual - lebih tertutup - lebih eksklusif - lebih bernuansa teologis	- lebih liberal - lebih kontesktual - lebih terbuka - lebih inklusif - lebih bernuansa kemanusiaan

3. Islam Sebagai Agama Universal dan Lokal,

Kaum Nahdliyin Lama menganggap semua aspek ajaran Islam bersifat universal dan sama sekali tidak ada yang bersifat lokal, karena itu semua ajaran Islam berlaku untuk sekalian umat manusia, seperti dituturkan seorang kiai:.

> Agama Islam diturunkan tidak lain untuk sekalian umat manusia, seperti disebut dalam al-Qur'an S. Saba, 28, "Tiadalah Kami mengutus engkau (Muhammad) kecuali untuk sekalian umat manusia". Demikian pula Islam diturunkan adalah untuk membawa rahmat bagi alam semesta, seperti dinyatakan dalam S. al-Anbiya, 107, "Tiadalah Kami mengutus engkau (Muhammad) kecuali agar menjadi rahmat bagi sekalian alam semesta". Dengan demikian berarti ajaran agama Islam bersifat universal, dan sama sekali tidak bersifat lokal.
>
> Kiai A pengasuh pesantren di Jombang

Demikian pula kiai C menganggap tidak mungkin ada ajaran yang bersifat lokal dalam Islam, seperti dia tuturkan:

> Bagaimana mungkin seluruh ajaran Islam tidak bersifat universal, karena semua rukun Islam dan rukun iman tidak ada yang tidak universal dan semuanya berlaku untuk sekalian umat manusia.
>
> Kiai E. aktivis organisasi NU di daerah Sidoarjo, Jatim.

Namun bagi kalan kaum Nahdliyin Baru pernyataan di atas masih dipertanyakan, apakah Islam itu agama yang semata-mata universal dan anti lokalitas? Ternyata sejarah menunjukkan bukti bahwa Islam selain bersifat universal juga sangat akrab dengan lokalitas. Pada saat menafsirkan ayat kurban, 'Ketika ia beranjak dewasa berkatalah Ibrahim, 'Hai anakku, aku sungguh bermimpi melihat aku sendiri menyembelihmu, bagaimana pandanganmu?'(QS). Fakhruddin al-Razi di dalam tafsir al-Kabir menampilkan berbagai kontroversi yang telah berlangsung sampai pada zamannya tentang rujukan dari kata ganti *'ka'* (kamu) dalam kalimat *'adzbahuka'* (aku menyembelihmu), apakah ia Ismail atau Ishaq. Sebagian ulama yang sanadnya merunut sampai kepada sahabat-sahabat senior seperti Umar bin Khaththab, Ali bin Abi Thalib, Abbad bin Abdul Muthalib dan sebagainya, berpendapat bahwa yang ditunjuk oleh kata ganti *'ka'* tersebut adalah Ishaq. Sementara sebagian ulama lain yang sanadnya bersambung kepada sahabat-sahabat yang lebih muda, seperti Abdullah bin Umar, Abdullah bin Abbas dan sebagainya, berpendapat bahwa ia adalah Ismail.[43]

Di antara argumen kelompok yang berpendapat Ishaq, disusun berdasarkan pendekatan linguistik, bahwa konteks kalimat dalam ayat itu, ayat sebelumnya dan ayat sesudahnya, lebih menunjuk kepada Ishaq. Sementara kelompok yang berpendapat Ismail, di antaranya, mengajukan argumentasi

[43]M. Jadul Maula, "Syari'at (Kebudayaan) Islam: Lokalitas dan Universalitas (1)" dalam *Website LKIS*, Yogyakarta, 2003.

tentang lokalitas, bahwa peristiwa percakapan tersebut terjadi di Mekkah dan hanya Ismail, putera Ibrahim yang tinggal di Mekkah. Juga ada kesaksian Nabi, "Aku adalah anak dari dua sembelihan", yakni Ismail dan Abdullah. Di dalam tafsir tersebut, ar-Razi, seperti halnya mayoritas umat Islam di dunia hingga sekarang, mentarjih pendapat kedua, yaitu Ismail sebagai orang yang disembelih. Namun bedanya kalau ar-Razi menyadari argumen tentang konteks lokal tersebut sambil mengatakannya sebagai yang benar, sementara kebanyakan umat Islam menerima pendapat tersebut sebagai *given*.[44]

Kontroversi di atas menarik setidaknya dalam dua hal. Pertama, tentang fakta bagaimana al-Qur'an menjadi suatu wilayah persaingan dan perlombaan yang produktif untuk agenda mengkonstruksi dan merekonstruksi keyakinan, ajaran, pengetahuan atau realitas keagamaan, sejak dulu hingga sekarang. Kedua, tentang fakta bagaimana lokalitas (kearaban) menjadi salah satu justifikasi kuat dan dimenangkan dalam persaingan tersebut. Dalam hal yang kedua ini faktornya tidaklah tunggal. Di satu sisi, mungkin itu sebuah kewajaran dari daya hidup kultural suatu bangsa yang memang besar. Namun di sisi lain bisa jadi hasil dari sebuah rekayasa imperialistik. Dalam praktik, dua sisi itu selalu tumpang tindih, sulit dipilah-pilah, karena dalam banyak kasus sangat tergantung juga pada situasi 'ruang dan waktu'.[45]

Soal lokalitas ini penting ditelusuri lebih lanjut dan dibincangkan kembali karena di dalam berbagai fase sejarah Islam di berbagai belahan dunia, dan di Indonesia khususnya, dengan mengatasnamakan purifikasi agama, lokalitas sering dijadikan dalih bagi peminggiran dan bahkan penyingkiran terhadap suatu

---

[44] *Ibid*
[45] *Ibid.*

komunitas keislaman tertentu melalui penyebutannya sebagai Islam lokal, Islam tradisional, Islam adat, Islam sinkretis dan zindiq serta banyak lagi sebutan lainnya. Lebih buruk lagi, dalam proses penyingkiran itu tidak diberikan porsi yang cukup kepada apa yang disebut Islam lokal atau sebutan sejenis untuk tampil utuh dan wajar, melainkan ia ditampilkan hanya sebagai kumpulan stereotype yang dangkal dan tanpa konteks, lalu tradisi Islam tersebut segera dipinggirkan dengan alasan kemurnian ajaran dan universalisme. Bahkan karena itu ia sering disebut sebagai bukan tradisi Islam, melainkan hanya sebagai penyimpangan-penyimpangan lokal.[46]

Kenyataan di atas mencerminkan suatu paradoks tentang lokalitas. Di satu sisi ia menjadi justifikasi bagi perumusan ajaran-ajaran Islam, namun di sisi lain ia digunakan sebagai sebutan stigmatis bagi suatu komunitas Islam. Karena perlu dilakukan penempatan kembali masalah lokalitas dalam kaitannya dengan universalitas dalam Islam, juga soal inti doktrin Islam yang menjadi parameter utamanya, melalui upaya menghadirkan kembali masa lalu, sesuatu yang dianggap sebagai inti pertaruhan yang membedakan berbagai varian dalam Islam sepanjang sejarahnya. Sehingga diharapkan dari sini kita memperoleh titik pijak yang kokoh bagi suatu diskusi tentang sejarah perkembangan wacana Islam kaitannya dengan budaya lokal, di dunia pada umumnya, dan di Indonesia khususnya.[47]

Untuk itu kita bisa kembali kepada masa lalu, ke zaman Nabi beserta sahabat-sahabatnya, sejarah yanag berlangsung kurang lebih pada abad VII-XII M, dan perlu dikemukakan argumen bahwa 'kejayaan Islam'; dalam arti bisa

---

[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*

diterima orang-orang pada waktu itu, bisa dipertahankan, berkembang, menang dan menyebar ke seluruh dunia, bisa menjadi global, universal, hanya bisa dimengerti dengan fakta bahwa Nabi waktu itu mengembangkan kebijakan taktis-strategisnya untuk menghunjamkan identitas lokal bangsa Arab sebagai anak cucu Ismail bin Ibrahim.[48]

Bahkan sebagai salah satu legitimasi yang menguatkan kepemimpinan beliau adalah fakta yang diakui bahwa beliau merupakan keturunan langsung dan penerus ajaran Ismail dan Ibrahim, serta kedudukan beliau sebagai anggota klan yang memegang otoritas mengelola '*baitullah*' (rumah Allah, Ka'bah) yang didirikan mereka berdua. Kemudian wahyu yang beliau ungkapkan memberikan harga diri, kekuatan spiritual, mitis, membangkitkan keutuhan identitas dan kedaulatan kepada bangsa Arab itu, membuat mereka melupakan sementara perbedaan suku di antara mereka. Mereka bersatu, tergerak mengolah tata sosial yang baru, mendirikan negara sebagai sebuah bentuk kedaulatan politik. Perkembangan pun terjadi, ketika dengan justifikasi kebenaran Tuhan sebagai misi, mereka menggerogoti imperium-imperium Romawi dan Persia, berekspedisi, berekspansi dan berhasil membangun imperium Islam: menguasai dunia.[49]

Tetapi apakah dengan demikian Islam adalah agama Arab? Apakah ia merupakan manifestasi dan kelanjutan dari adat Arab kuno? Nabi adalah pendiri negara Arab? Apakah Nabi seorang politisi? Bukankah ia pesuruh Allah? Bagaimana dengan inti dontrin Islam yang murni, tauhid? Tidakkah ia autentik? Cita-cita sosial apa yang diperjuangkan? Bagaimana pula dengan kebenaran

---

[48] *Ibid.*
[49] *Ibid.*

Tuhan yang universal, yang harus didakwahkan ke seluruh dunia? Masalah-masalah yang terkandung dalam pertanyaan-pertanyaan seperti ini memang sangat kompleks. Untuk mengurai masalah-masaalah ini dibutuhkan berbagai pendekatan multidisipliner, yang sampai sekarang masih merupakan wilayah yang sangat terbuka untuk berbagai eksperimen. Dan dalam sejarah Islam yang panjang telah melahirkan banyak sekali aliran, sekte, madzhab, maupun yang bersifat eksperimen pribadi-pribadi. Dan eksperimen ini tak akan pernah habis.[50]

Salah satu pendekatan yang patut dikembangkan adalah membedakan terlebih dulu antara pengalaman kenabian yang bertumpu pada sosok Muhammad dan dieksperimentasikan bersama para sahabatnya di Mekkah dan Madinah selama hidup beliau, dengan wacana kenabian yang dibangun para sahabat dan penerusnya ketika beliau sudah wafat. Perbedaan ini penting karena menyiratkan era yang memang telah berubah dan berbeda. Perbedaannya terletak pada kenyataan bahwa pada zaman Muhammad masih hidup kenabian hadir sebagai pengalaman yang sangat menggetarkan sekaligus eksperimen yang memungkinkan masyarakat bergerak ke segala arah. Sementara pada zaman Muhammad telah wafat, kenabian dihadirkan sebagai wacana untuk suatu *social egineering* yang lebih linear, yaitu mendirikan, mempertahankan dan mengembangkan negara.[51]

Kemampuan pribadi Muhammad menjadi poros utama dari perubahan-perubahan besar dan mendasar dalam masyarakat Arab khususnya dan dunia pada umumnya dimungkinkan oleh keunikan baik dari segi pribadi maupun situasi historis yang beliau miliki. Muhammad adalah Nabi terpilih, mendapatkan wahyu

---

[50] *Ibid.*
[51] *Ibid.*

Tuhan, namun beliau tetap sebagai manusia biasa, manusia biologis-psikologis-historis, hidup sebagai orang Arab di tengah suku bangsanya dalam peralihan abad VI-VII M. Dalam ungkapan al-Qur'an, "Katakanlah, sesungguhnya aku hanyalah manusia sebagaimana kalian yang diwahyukan kepadaku bahwasanya Tuhan kalian adalah Tuhan yang satu". Dalam dominasi pendekatan teologis yang menguasai dunia Islam hingga dewasa ini, kenyataan bahwa Nabi Muhammad tetap manusia biasa yang historis tentu banyak disembunyikan, atau kalau ditampilkan mesti telah mengalami banyak seleksi dan dikonstruksi sedemikian rupa hingga tampak serba ideal melalui 'mistifikasi' tertentu terhadap pengertian wahyu.[52]

Karena itu problem tentang problem tentang pengertian wahyu merupakan salah satu agenda yang banyak dibicarakan oleh para pemikir Islam kontemporer dalam rangka pemahaman yang lebih memadai tentang Islam khususnya, atau agama wahyu pada umumnya, sejalan dengan ilmu-ilmu kemanusiaan kontemporer. Menurut Abu Zayd, wahyu dalam ungkapan-ungkapan al-Qur'an menunjuk kepada pengertian komunikasi yang sangat intim antara dua komunikan, dimana di luar dua komunikan yang terlibat komunikasi tersebut tidak pernah tahu tentang isi, bentuk, dan medium dari komunikasi tersebut sehingga banyak menimbulkan pertanyaan-pertanyaan kritis, yang juga terekam dalam ayat-ayat al-Qur'an, dari masyarakat Arab tentang kebenarannya. Namun demikian, di pihak lain, ujaran-ujaran wahyu yang keluar dari lidah Muhammad begitu mempesona, meyakinkan, dan memiliki daya gugah yang tinggi.[53]

---

[52] *Ibid*
[53] *Ibid.*

Dari sini, Abu Zayd kemudian mengemukakan teorinya tentang dialektika ayat-ayat al-Qur'an dengan kultur lokal bangsa Arab waktu itu, dengan berpijak pada sisi tekstualitas al-Qur'an, keluar dari hegemoni pendekatan teologis tentang wahyu dalam studi-studi al-Qur'an selama ini. Juga pararel dengan upaya untuk memahami pasangan antara kemanusiaan dan kenabian Muhammad dalam konteks historis bangsa Arab ini, Arkoun, seperti dikutip Jadul Maula, pernah mengatakan bahwa Muhammad mempunyai dua kekuatan sekaligus, dengan komposisi yang dinamis dalam dirinya yakni *as-siyadah al-ulya* (otoritas karismatik) dan *as-sulthoh* (kuasa). Otoritas Muhammad didapatkan di samping karena integritas pribadinya yang memang diakui oleh bangsa Arab melalui gelar al-Amin, juga karena wahyu yang diterimanya. Sementara kuasa Muhammad adalah kemampuan taktis-politis-strategis beliau dalam memerintah bangsa Arab yang majemuk. Hanya Muhammad saat itu yang memiliki dua kekuatan tersebut, sedangkan sahabat-sahabatnya tidak.[54]

Pada sisi yang dipahami dari Muhammad sebagai tokoh yang hidup menyejarah tersebut di atas adalah argumentasi untuk keterikatannya pada lokalitas, yakni kultur bangsa Arab yang mencakup aspek-aspek material dan institusinya. Ada bukti yang kuat bahwa Muhammad tidak bisa lepas dan bahkan aktif mengolah mitos 'Ratu Adil ala Timur Tengah kuno' yang meyakini bahwa melalui Muhammad bangsa Arab akan mendapatkan dua anugerah sekaligus, yaitu kenabian dan kerajaan. Mitos di sini tidak dalam arti takhayul, bid'ah dan khurafat, melainkan sudah menjadi kontinum dari tidakan bersejarah bangsa Arab untuk mencapai sebentuk kedaulatan politik, di mana cita-citanya dipancangkan

[54] *Ibid.*

oleh kakek dari kakek Muhammad, yakni Qushai bin Kilab, setelah memegang kunci Ka'bah. Lalu perumusan tata pemerintahan dan ekonomi selanjutnya dilakukan oleh putera dan cucunya, sampai kemudian idologi sosial-keagamaan dalam format teokrasi yang berpola 'agama melahirkan negara' (*ad-din yudhohiru ad-daulah*) yang disiapkan kakek Muhammad, yakni Abdul Muthalib.[55]

Dalam hal ini dia terinspirasi oleh bangunan ideologis kerajaan Romawi dalam suatu kunjungan dagangnya. Dalam konteks rancang bangun mitos bangsa Arab ini, Muhammad memang penyempurna berdirinya sebentuk kedaulatan politik bagi bangsa Arab. Namun demikian, di sela-sela kesimpulan di atas, terselip cerita tentang ambiguitas posisi politik Muhammad, yaitu ketika usai 'Fathu Makkah' (penaklukan Mekkah), beliau ditanya seorang sahabat, "Kenapa Anda tidak minta kepada Allah untuk diberikan kerajaan seperti Kerajaan Sulaiman dan Daud?" Jawaban Muhammad ketika itu cukup mengejutkan, "Aku lebih senang menjadi hamba, dan apa yang diberikan Allah kepada hamba seperti saya jauh lebih baik daripada kerajaan yang diberikan kepada Sulaiman." [56]

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa dalam hubungan dengan sifat agama Islam, ciri-ciri wacana lama adalah menganggap Islam sebagai agama universal, Islam identik dengan Arab, Muhammad sebagai utusan Allah, Muhammad sebagai pemimpin agama dan negara. Sedangkan ciri-ciri wacana baru menganggap Islam sebagai agama universal dan local, Islam berbeda dengan Arab, Muhammad sebagai utusan Allah dan wakil kelompok, dan Muhammad sebagai pemimpin agama seperti dapat dilihat dalam tabel sebagai berikut:

---

[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*

Tabel 5.7
Wacana tentang Sifat Agama Islam

Ciri-ciri wacana lama tentang sifat agama Islam	Ciri-ciri wacana baru tentang sifat agama Islam
- Islam sebagai agama universal	- Islam sebagai agama universal dan lokal
- Islam identik dengan Arab	- Islam berbeda dengan Arab
- Muhammad sebagai utusan Allah	- Muhammad sebagai utusan Allah dan wakil kelompok
- Muhammad sebagai pemimpin agama dan negara	- Muhammad sebagai pemimpin agama.

4. Membangun Syari'ah Demokratik

Wacana kaum Nahdliyin Lama tentang syari'ah memberikan pengertian bahwa syari'ah merupakan aspek terbesar dari Islam yang diciptakan oleh Tuhan untuk hamba Nya agar ditaati dan dilaksanakan, seperti dituturkan oleh seorang kiai pengasuh pesantren di Sidoarjo:

> Syari'ah merupakan jalan hidup umat Islam yang diciptakan Tuhan untuk diterima, ditaati, dan diamalkan oleh para hamba Nya. Karena itu tidak ada kewenangan bagi manusia untuk ikut campur dalam merumuskan syari'ah. Tugas manusia manusia adalah memperjuangkan syari'ah untuk bisa diterapkan dengan cara damai, bukan kekerasan.
>
> Kiai A, pengasuh pesantren di Jombang.

Sementara kiai yang lain menganggap syari'ah merupakan aturan yang dibuat oleh Allah dan harus diamalkan oleh manusia.

> Syari'ah merupakan sejumlah aturan yang diciptakan oleh Allah swt dan karena itu merupakan hak prerogatif Nya. Sedangkan manusia mempunyai tugas untuk melaksanakannya di muka bumi ini.
>
> Kiai B, aktivis PW NU Jatim.

Bahkan kalangan garis keras menghendaki agar syari'ah itu diformalkan di Indonesia dan bukan sekedar dilaksanakan secara pribadi-pribadi. Belakangan ini

isu formalisasi syari'at Islam muncul kembali dan menjadi wacana penting baik pada ranah intelektual maupun politik. Di antara partai politik Islam ada yang mengusulkan agar 'tujuh kata' dari Piagam Jakarta dicantumkan dalam amandemen UUD 1945, yakni pada Pasal 29. Meski usulan ini kandas di tingkat pusat, namun di beberapa daerah arusnya terus mengalir. Aceh, misalnya, berdasarkan Undang Undang Nangru Aceh Darussalam (UU NAD), secara resmi menerapkan sebagian syari'at Islam, khususnya yang berkaitan dengan pelaksanaan ibadah *mahdlah* (ibadah langsung yang dilakukan hamba terhadap Tuhan) dan pemberantasan kemaksiyatan. Bahkan untuk menjamin pelaksanaannya telah dilakukan perekrutan polisi syari'at.[57]

Upaya seperti itu juga bergulir di Sulawesi Sulawesi Selatan dan beberapa kabupaten di Jawa Barat seperti Tasikmalaya, Garut dan Cianjur. Tetapi arus ini masih berupa tuntutan formalisasi syariat Islam yang disampaikan berbagai forum atau komite. Di pihak lain, pemerintah daerah merespons tuntutan ini dengan melakukan 'Islamisasi' di kantor-kantor pemerintahan seperti diwajibkannya shalat jama'ah, pengajian rutin , busana muslim dan sebagainya. Namun untuk formalisasi syariat dalam bentuk peraturan daerah (perda) masih terdapat perbedaan pendapat di DPRD.[58]

Apabila dicermati secara sosio-politis, isu penerapan syariat sebagai hukum publik merupakan fenomena yang didorong oleh 'kebangkitan Islam'. Sedangkan kebangkitan Islam di negara-negara pada umumnya merupakan pada umumnya merupakan responsyang wajar atas krisis politik, ekonomi dan militer yang berlarut-larut. Dengan menawarkan formula legitimasi keagamaan untuk

[57]M. Imdadun Rahmat. "Jalan Alternatif Syari'at Islam" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*. No. 12. 2002. h. 2.

[58]*Ibid*.

melawan sekularisme Barat dan prinsip keadilan sosial sebagai perlawanan atas ketidakadilan ekonomi, maka Islam Islam benar-benar menawarkan alternatif politik yang praktis sekaligus menjadi pulung penyelamat spiritual dan hambatan psikologis yang kukuh dalam dunia yang bergolak dewasa ini.[59]

Pada umumnya para pengamat gerakan Islam melihat bahwa gerakan kebangkitan itu merupakan protes melawan kemerosotan internal dan "serangan" eksternal. Fenomena ini merupakan respons Muslim terhadap sekularisme Barat dan dominasi atas dunia Islam, di samping respon terhadap krisis kepemimpinan terhadap krisis kepemimpinan di kalangan umat Islam sendiri. Dengan kata lain, gerakan ini tidak hanya bersikap kritis terhadap Barat, melainkan lebih merupakan perlawanan terhadap segala sesuatu yang dianggap menjadi penyebab frustasi dan penindasan, baik internal maupun eksternal.[60]

Di Indonesia, krisis tersebut telah melahirkan frustasi dan rasa ketertindasan yang menampakkan bentuknya dengan sejumlah besar penyalahgunaan kekuasaan oleh kaum elite yang menyebabkan maraknya korupsi, kejahatan politik, lemahnya penegakan hukum dan ketidakberdayaan ekonomi. Di masyarakat, krisis tersebut dalam bentuk meningkatnya kriminalitas, pudarnya solidaritas sosial dan merajalelanya kemaksiyatan. Kemudian muncullah keinginan untuk kembali kepada nilai-nilai dan sistem alternatif yang berbasis Islam.[61]

Kebangkitan Islam dalam konsepsi dan tujuan esensialnya dinilai wajar dan sehat pada batas upaya memberikan jawaban yang memadai dari tradisi mereka, terhadap problem sosial, ekonomi dan politik yang dihadapi menyatakan

---

[59] *Ibid.*
[60] M. Imdadun Rahmat. "Jalan Alternatif Syari'at Islam". h. 3.
[61] *Ibid.*

muslim. Wajar jika umat Islam berusaha menegaskan kembali identitas budaya mereka dan menggali kekuatan dalam kepercayaan dan tradisi mereka untuk melawan akar-akar keretakan sosial, ketidakberdayaan politik dan frustasi ekonomi.[62]

Sedikitnya ada tiga arus besar yang mengemuka dalam menyikapi syari'at Islam. Pertama, arus formalisasi syariat, yang menghendaki agar syariat Islam dijadikan sebagai landasan riil berbangsa dan bernegara. Pencantuman kembali Piagam Jakarta dalam UUD 1945 menjadi salah satu target utamanya. Kedua, arus deformasi syariat, yang memilih pemaknaan syariat secara substantif. Pemaknaan syariat tidak serta merta dihegemoni negara, karena wataknya yang represif. Syariat secara individu sudah ditetapkan, sehingga formalisasi dalam UUD 1945 tidak mempunyai alasan kuat dalam ranah politik. Ketiga, arus moderat yang dikesankan mengambil jalan tengah: menolak sekularisasi dan Islamisasi, karena budaya masyarakat Muslim Indonesia mempunyai kekhasan tersendiri. Sekularisasi dan Islamisasi merupakan 'barang impor' yang tidak cocok dengan identitas masyarakat, sehingga keduanya berpotensi untuk melakukan indoktrinasi dan ideologisasi.[63]

Gambaran tersebut menunjukkan bahwa syariat merupakan arena kontestasi yang paling populer, tak jarang mengalami tarik ulur. Dentumannya tidak hanya pada arus wacana, melainkan juga merambah pada ranah politik, yang tentu menjadi 'bursa taruhan paling basah' di antara 'bandar-bandar politik' yang memiliki modal kapital dan andalan kharisma. Karena itu sisi negatif dari perdebatan tersebut terkesan berjalan di tempat dan tidak mampu mencari solusi

[62] *Ibid.*

[63] Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi" dalam Jurnal Tashwirul Afkar, No. 12, 2002, h.7.

progresif, akibat pergulatannya yang hanya kamuflase. elitis dan tergantung angin politis.[64]

Karena itu kajian mendalam atas syariat menjadi penting dalam rangka mencari akar-akar semiologis, historis dan sosiologis, sejauh mana wacana syariat metamorfosa sebagai simpul-simpul yang memiliki magnitude dalam atmosfir politik, sehingga sering dijualbelikan untuk melapangkan jalan menuju kekuasaan. Yang diperlukan adalah upaya memaparkan relasi kuasa dalam setiap wacana sebagai pisau analisis, seperti halnya Michel Foucault dan filsuf posmodernis lain melakukan kritik wacana. Dalam hal ini menyoroti syariat dari berbagai perspektif dianggap lebih menyelamatkan dari penafsiran anarkis yang cenderung menyalahkan, menafsirkan sepihak atau tidak dialogis.[65]

Sementara itu agama dalam tatanan normatif dapat dimaknai secara simplikatif, final. Agama disimbolkan dalam bentuk kitab-kitab suci, yang dipedomani masing-masing agama. Hampir tidak ada perbedaan yang tajam dalam memahami agama melalui pesan yang diwahyukan kepada Nabi. Agama lalu membentuk sakralitas dan dogmatisme. Setiap agama membentuk pola pandang tersendiri mengenai kebenaran yang absolut, sesuai dengan pesan yang tercantum dalam kitab sucinya. Tetapi kebenaran yang dihayati setiap agama mulai bermasalah ketika terjadi diaspora pemahaman keagamaan ke wilayah agama lain.

Hal itu terjadi karena setiap agama mempunyai kecenderungan untuk memperluas wilayahnya. Perang yang mengatasnamakan agama menjadi sejarah

---

[64]Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi", h. 7-8.

[65]Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi", h. 8.

ADLN - Perpustakaan Unair

yang cukup memilukan bahwa setiap agama berambisi untuk menaklukkan pemahaman agama lain. Dari sanalah awal segala bencana. Agama yang semestinya dapat dijadikan cara mencari kebenaran, lagu dianggap sebagai satu-satunya kebenaran, sehingga agama menjadi pabrik yang memproduksi klaim kebenaran.[66]

Realitas semacam ini membentuk paradigma eksklusif, bahwa Islam menurut sebagian kalangan adalah agama yang paling benar. Sedangkan selain Islam adalah agama yang tidak benar, agama menyimpang, agama yang tidah absah. Agama selain Islam juga sering terjebak dalam pemaknaan yang absolut dan eksklusif, tetkala mereka mereduksi kebenaran pada agama yang dianutnya. Agama hanya terbatas pada wilayahnya sendiri, membenarkan diri, menyalahkan yang lain. Padahal apabila melihat sejarah yang lebih luas, agama tak lain merupakan upaya akselerasi diaspora pemahaman tentang kebenaran.[67]

Karena itu agama syariat menjadi realitas yang tidak bisa dihindarkan. Dalam komunitas Muslim terdapat kelompok-kelompok radikal, seperti Ikhwanul Muslimin. Jama'at Islamiyyah di Mesir dan Syi'ah di Iran yang membawa bendera syariat sebagai lokomotif untuk menggerakkan identitas keagamaan. Karena itu syariat menjadi identitas yang dikalungkan kepada masyarakat Muslim untuk membedakan dengan komunitas lainnya.[68]

Lebih ironis lagi, syariat makin direduksi dalam pemaknaan yang kabur. Syariat digiring kepada kepentingan aliran tertentu. Dalam hal ini ditandai dengan dua hal. Pertama, tafsir literal terhadap teks-teks keagamaan yang menjauhkan

---

[66] *Ibid.*

[67] Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi", h. 8-9.

[68] *Ibid.*

diri dari konteks sosio-kultural serta merta mengabaikan kemaslahatan umum. Kedua, penolakan terhadap proses demokrasi dengan mengambil jalan pintas dan menggunakan cara-cara anarkis. Syariat yang dilahirkan dari kedua indikasi tersebut telah memberikan karakteristik tersendiri bagi beberapa kelompok, di antaranya kecenderungan konfrontatif dan menolak dialog.[69]

Klaim kebenaran syariat merupakan pusat persoalan yang paling krusial, karena akumulasi kesejarahan telah membentuk pendulum teologis yang kukuh. Kesadaran historis yang mengimani syariat sebagai solusi terbaik menjadi realitas dan fakta yang tidak bisa disepelekan. Masyarakat Muslim begitu teridealisasi untuk mendatangkan 'ratu adil' yang disimbolkan melalui sosok syariat. Kesadaran historis yang mendarahdaging sebagai hal-hal yang tidak dipikirkan atau tidak dapat dipikirkan.[70]

Karena itu studi historis atas sejarah syariat merupakan keniscayaan yang harus dilalui agar menyingkap entitas syariat. Tanpa proses tersebut sulit rasanya melakukan diskoneksitas epistemologis sebagai metode untuk memperbarui syariat. Memaknai syariat dari teks-teks semata hanya akan membentuk pemahaman yang fundamentalistik dan mwnggiring pada pemusatan syariat sebagai entitas yang mesti diunggulkan dan diprioritaskan.[71]

Satu hal yang tidak dapat dibantah bahwa syariat sebagai teks merupakan produk budaya. Syariat tidak bisa dipisahkan dari struktur dan sosio-kultur yang membentuk kognisi dan psikologi historis. Syariat sejak awalnya terikat dengan karakter awal kedatangan Islam yang menghadapi budaya ketauhidan yang politis

---

[69] *Ibid*

[70] Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Dekonstruksi, Reinterpretasi dan Depolitisasi", h. 14-15.

[71] Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Dekonstruksi, Reinterpretasi dan Depolitisasi", h. 15.

dan ateis. Tiga abad pertama Islam (abad VII – IX M) merupakan periode pembentukan syariat. Konstruk syariat sangat terkait dengan watak teritorial, geografis dan konteks sosial politik umat Islam. Karena itu pemandangan yang mengemuka bahwa Islam tampil dalam wajahnya yang politis dan ekspansionis.[72]

Perbedaan kultur dan obyek secara transparan menjadi pewarna teks, bahkan turut membentuknya. Dalam ensiklopedi ilmu-ilmu al-Qur'an, sebab-sebab turunnya al-Qur'an seakan memberikan amunisi akan dimensi sejarah al-Qur'an. Bahkan tak satupun dari semua produk keagamaan yang tak terjamah dari unsur-unsur budaya. Dalam hal ini ada pendapat yang patut diperhitungkan bahwa hukum itu tergantung kekhususan sebab, bukan keuniversalan lafadz.[73]

Dengan demikian, syariat harus ditafsirkan secara emansipatoris. Syariat tidak statis, sebagaimana anggapan kalangan skriptualis, tetapi terus bermetamorfosa secara progresif sesuai dengan perubahan ruang dan zaman. Syariat dalam tataran tertentu harus mengakomodasi budaya lokal dan menyentuh problem kemanusiaan global. Karena itu perlu dilakukandilakukan dekonstruksi terhadap penyempitan makna syariat yang hanya mengutamakan teks-teks keagamaan semata, sebagaimana dikonstruksi oleh para ulama yang hidup pada zaman kodifikasi, seperti Imam Syafi'i dalam legalisasi Sunnah, Imam Ghazali dalam tasawuf atau Imam Asy'ari dalam tauhid. Konstruk pemikiran mereka hanya akan melapangkan kekuasaan karena wataknya yang menghendaki logosentrisme, dogmatisme dan absolutisme.[74]

---

[72]Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Dekonstruksi, Reinterpretasi dan Depolitisasi", h. 15-16.

[73]Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi", h. 17.

[74]Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi", h. 20.

Kini yang diperlukan adalah mengembalikan nilai-nilai universal seperti kemaslahatan umum, egalitarianisme, rasionalisme, pluralisme, sebagai prinsip-prinsip paradigmatik syariat sehingga tidak terjebak dalam kubang literalisme, fundamentalisme dan konservatisme. Ulama-ulama terkemuka telah menjadi landasan paradigmatik yang menjadi pijakan dalam pembaruan dan transformasi sosial. Pada tahap selanjutnya, hermeneutika dapat dijadikan mekanisme mengungkap 'makna yang tertunda' guna mengembalikan komitmen wahyu yang bersifat universal dan pluralis.[75]

Semangat untuk menegakkan syariat Islam di Indonesia dapat dikatakan tidak pernah padam. Hal ini tampak dari pergulatan politik nasional belakangan ini yang menunjukkan realitas sejumlah partai Islam menyuarakn tuntutan pemberlakuan syariat Islam. Memang syariat Islam telah menjadi sejarah bangsa Indonesia. Sejak Islam masuk ke negeri ini, kerajaan-kerajaan Islam senantiasa berusaha untuk menegakkan syariat Islam di daerahnya. Setelah penjajahan Berkuasa, kerajaan-kerajaan Islam yang ada masih berusaha menegakkannya, meski secara berangsur hukum Barat atau hukum adat diterapkan.[76]

Sesudah kemerdekaan, usaha pemberlakuan syariat Islam tidak juga berhenti. Ada yang dengan berangsur menegakkannya dalam kehidupan politik, seperti perjuangan diberlakukannya Piagam Jakarta dalam Majelis Konstituante. Demikian juga perjuangan secara politik dan kultural dilakukan terus-menerus meski belum berhasil memberlakukan syariat Islam secara total. Meski begitu

---

[75]Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi", h. 20-21.

[76]Khamami Zada, "Wacana Syariat Islam: Menangkap Potret Gerakan Islam di Indonesia" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 12. 2008. h. 27.

pada pertengahan terakhir masa Orde Baru, beberapa ketentuan syariat Islam sudah bisa diakomodasi negara.[77]

Bagi para penggagas diberlakukannya syariat Islam bisa dianggap baik, karena umat Islam menjadi rajin shalat tepat waktu. Tetapi bagaimana dengan pihak lain, yang selalu diawasi oleh 'polisi syariah' yang tersebar di seluruh tanah air, siang dan malam. Kemudian apabila tidak diawasi oleh polisi syariah, apakah ada jaminan syariat Islam akan dijalankan. Padahal sebenarnya seorang Muslim itu menjalankan syariat Islam atau tidak adalah terserah pasda keputusannya sendiri terhadap Tuhan, bukan karena ketakutan oleh peraturan negara yang dijaga dengan kekuatan dan kekerasan, sehingga bertentangan dengan fungsi syariat itu sendiri yang melindungi umat manusia.[78]

Sebenarnya fungsi syariat Islam yang lebih penting adalah untuk mensejahterakan masyarakat banyak, bukan membuat sengsara, mengekang dan menimbulkan sifat-sifat munafik. Karena itu sebelum memberlakukan syariat Islam di negeri ini sebaiknya terlebih dulu mencari dan merumuskannya berdasarkan prinsip-prinsip yang terkandung dalam al-Qur'an dan Hadits yang benar-benar memiliki visi kemanusiaan, bukan malah menjerat sesama manusia.[79]

Visi kemanusiaan inilah yang sebenarnya lebih penting daripada formalisasi syariat Islam. Sebab tanpa itu yariat Islam tidak lagi mencerminkan kesantunan sosial, pembelaan kepada kaum dlu'afa bahkan syariat Islam ibarat pemburu berdarah dingin sehingga orang beragama harus kucing-kucingan dengan orang Islam itu sendiri, karena selalu diawasi 'polisi syariah' yang siap menghukumnya. Hukum yang berkaitan dosa dan pahala, boleh tidaknya masuk

[77] *Ibid.*
[78] Zuly Qadir, "Visi Kemanusiaan dalam Pemberlakuan Syariat Islam", h. 76-77.
[79] Zuly Qadir, "Visi Kemanusiaan dalam Pemberlakuan Syariat Islam", h. 78.

surga akhirnya berada pada kekuasaan hukum manusia, bukan lagi di tangan Tuhan.[80]

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa mengenai syari'at Islam, ciri-ciri wacana lama tampak lebih menganggap syari'at Islam merupakan hak prerogatif Allah yang harus ditaati manusia, syari'at Islam harus ditetapkan dalam kehidupan manusia, syari'at berlaku dalam kehidupan pribadi dan publik, dan pemberlakuan syari'at harus dengan cara yang tegas. Sedangkan ciri-ciri wacana baru adalah syari'at Islam harus memperhatikan kepentingan manusia, syari'at diberlakukan dalam konteks beragama, syari'at berlaku dalam kehidupan pribadi saja, dan pemberlakuan syar'at harus dengan cara yang demokratis sebagaimana terlihat dalam table di bawah ini.

Tabel 5.8
Pembaruan wacana syari'at Islam

Ciri-ciri wacana lama tentang syari'at Islam	Ciri-ciri wacana baru tentang syari'at Islam
- Syrai'at Islam merupakan hak prerogatif Allah yang harus ditaati manusia. - Syrai'at Islam harus diterapkan dalam kehidupan manusia. - Syari'at berlaku dalam kehidupan pribadi dan publik - Pemberlakuan syari'at harus dengan cara yang tegas.	- Syari'at Islam harus memperhatikan kepentingan manusia - Syari'at diberlakukan dalam konteks beragama - Syari'at berlaku dalam kehidupan pribadi saja. - Pemberlakuan syari'at harus dengan cara yang demokratis.

5. Fikih Sosial: dari Tekstual Menuju Kontekstual

Fiqh sosial, seperti halnya fikih-fikih lainnya, menurut wacana lama selalu didasarkan pada teks-teks berbagai buku fikih yang dikarang oleh para ulama

[80]Zuly Qadir, "Visi Kemanusiaan dalam Pemberlakuan Syariat Islam", h. 78-79.

madzhab, bukan pada konteks persoalan. Berikut ini pendapat seorang kiai, pendukung wacana lama, tentang fikih sosial.

> Kitab-kitab fiqh, apakah itu fiqh ibadah, mu'amalah (perdata), jinayah (pidana), atau munakahah (perkawinan), merupakan rumusan aturan yang telah baku dan memadai untuk diterapkan. Karena itu, teks-teks aturan ini dianggap sudah cukup memenuhi berbagai persoalan yang dihadapi masyarakat.
>
> Kiai A, pengasuh pesantren di Jombang

Seorang kiai pengasuh pesantren lainnya memperkuat pendapat di atas dan menambahkan bahwa proses kaderisasi di pesantren juga menggunakan teks-teks fikih.

> Kurikulum yang dikembangkan di pesantren-pesantren, khususnya di pesantren kami, berpijak pada teks-teks keagamaan, karangan para ulama salaf. Sebab teks-teks kitab, termasuk fiqh sosial, dianggap sudah mumpuni dan hingga kini belum ada penggantinya.
>
> Kiai F, pengasuh pesantren di Kediri.

Pembaruan wacana tentang fikih-fikih tekstual ini sebenarnya berangkat dari pesantren. Tradisi pesantren sebenarnya mencakup bidang yang luas, meliputi perilaku kiai, hubungan santri-kiai dan sistem keilmuan yang dikembangkan. Dalam tardisi keilmuan pesantren dan dunia akademik NU pada umumnya, *bahtsul masa'il* (diskusi yang membahas berbagai persoalan) merupakan aktivitas akademik yang telah mengakar dari generasi ke generasi. Ia bukan diskusi biasa, melainkan forum ilmiah, yang dalam melakukan kajian dan *mujadalah* (perdebatan) diatur sesuai dengan standar akademik yang sangat ketat, baik dalam mencari rujukan metode berpikir dan cara pemaknaan. *Bahtsul Masa'il* biasanya diselenggarakan sebagai upaya untuk menyelesaikan beberapa persoalan

akademik atau persoalan sosial. Yang tidak terdiskusikan atau tidak terselesaikan dalam pengajaran formal pesantren.[81]

Pada masanya, *bahtsul masa'il* tampil sebagai lembaga yang mampu menciptakan suasana akademik. Ia mampu membuka ruang yang sangat kondusif bagi tumbuhnya kelas utama atau kiai berbobot di levelnya masing-masing. Tetapi dalam perkembangannya, lembaga *bahtsul masa'il* mengalami kejenuhan dan jalan buntu. Perjalanan *bahtsul masa'il* tetap tidak mampu mengangkat tema yang lebih relevan baik secara epistemologis maupun sosiologis. Akhirnya, *bahtsul masa'il* hanya menjadi ritual akademis dan sekadar warisan tradisi yang perlu dilestarikan. Karena itu, *bahtsul masa'il* kemudian menjadi sasaran kritik keras dari internal NU dan pesantren.[82]

Kritik yang dilontarkan meliputi masalah tema, materi dan metodologinya yang dianggap telah usang, tidak lagi mampu menjelaskan realitas, akhirnya tidak mampu memberikan solusi bagi problematik masyarakat saat ini. Pada pertengahan 1980an di tengah gencarnya pengembangan ilmu-ilmu sosial dalam kajian Islam, maka beberapa pemikir NU menyelenggarakan halqah, dengan mengangkat tema dan metode yang sama sekali beda dengan yang dilakukan dalam bahtsul masa'il. Meski penolakan terhadap metode baru cukup besar, tetapi secara diam-diam metode baru ini memperoleh dukungan yang lebih besar, sehingga *halqah* itu kemudian dirumuskan lebih formal menjadi pendidikan pasca pesantren, yang aktivitasnya training dan diskusi, bahkan kemudian dilembagakan lebih permanen menjadi ma'had 'aly (pesantren luhur), yang eksperimentasinya

---

[81] Abdul Mun'im DZ, "Bahsul Masa'il: Tradisi Akademik Muslim Tradisionalis" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 12, Vol. V, 2002, h. 105.

[82] *Ibid.*

ADLN - Perpustakaan Unair

telah dilakukan beberapa pesantren, seperti Asembagus Situbondo, Krapyak Yogyakarta, dan Kasugihan Cilacap.[83]

Meski banyak kelemahan, tetapi lembaga tersebut mampu menjadi forum akademik yang mampu mendorong tumbuhnya iklim intelektual di lingkungan NU dan pesantren, apalagi setelah kalangan muda NU banyak yang tamat dari perguruan tinggi kemudian mendirikan berbagai lembaga studi seperti LKiS, eLSAD, Kajian 164, dan sebagainya. Implikasinya, sebaran intelektual menjadi lebih luas dan lebih intensif. Hal itu yang mengakibatkan kelompok yang dulu dianggap konservatif dan tradisional tersebut, kemudian berubah menjadi kelompok yang berpikiran lebih progresif dibandingkan komunitas Islam lainnya seperti Muhammadiyah.[84]

Sebagaimana terjadi dalam pembuatan teori sosial pada umumnya, maka model pendekatan yang digunakan dalam perumusan hukum Islam juga mengalami proses generalisasi. *ushuliyyah* (pokok-pokok kaidah hukum) dan fiqhiyyah (rumusan kaidah hukum) sebagai kaidah hukum Islam yang disepakati oleh para ulama, sarat dengan model generalisasi. Konteks tempat dan zaman yang berbeda, yang kemudian melahirkan produk hukum Islam yang beragam, modifikatif dan tidak generalis. Karena itu masyarakat di suatu tempat tidak bisa merujuk pada sebuah keputusan hukum yang sudah ada.[85]

Penerapan hukum yang bersifat universal dan generalis dengan menganalogikan satu kasus hukum dengan kasus hukum yang lain, telah berlangsung dalam rentang waktu yang cukup lama. Akibatnya, kalangan ulama dituntut untuk selalu melakukan kajian deduktif dengan terus-menerus mencari

---

[83] *Ibid.*
[84] *Ibid*
[85] *Ibid.*

bentuk terapan doktrin di komunitasnya masing-masing. Selain itu, terdapat juga kebiasaan di kalangan umat Islam untuk melakukan induksi terhadap setiap perubahan yang terjadi di masyarakat. Tidak hanya pada persoalan *'ubudiyah* (ritual), akan tetapi juga pada bidang-bidang lain, ekonomi, sosial, politik, maupun kesenian. Kesemuanya terkait dengan tuntutan untuk mendapatkan kepastian status hukum. Sementara itu, kitab-kitab fiqh (kitab kuning) ternyata tidak selalu memuat kepastian hukum terhadap problematika masyarakat yang muncul belakangan, apalagi kasus-kasus tersebut bersifat lokal, dengan serangkaian kekhasan dan kompleksitasnya. Untuk mengatasi keterbatasan kitab-kitab fiqh tersebut, maka muncul upaya penafsiran terhadap produk hukum yang sudah ada, yaitu dengan membuat berbagai analogi atau *qiyas*, dan lain sebagainya. Tidaklah mengherankan, kalau kemudian muncul berbagai perdebatan dan silang pendapat di antara para ulama itu dalam memandang dan memutus suatu perkara.[86]

Padahal dalam tradisi Islam klasik di Indonesia, telah terbentuk lembaga pendidikan seperti pesantren, yang mempunyai sejarah tradisi *bahsul masa'il* sendiri. Akan tetapi prosesnya memang agak lamban. Hal ini dipengaruhi oleh posisi pesantren yang lebih dominan berfungsi sebagai transmissif (*transfer knowledge*), dibandingkan edukasi. Transmissif hanya berguna untuk perluasan dan pengayaan pengetahuan dan mengesampingkan bahkan menghilangkan fungsi penalaran dan analitik. Sampai sekarang tradisi tersebut masih dipertahankan seperti misalnya metode hafalan di pesantren-pesantren *salaf* (tradisional). Hal ini

[86] *Ibid*

bisa dipahami bahwa pada umumnya pendidikan pesantren masih pada taraf *'aliyah* (sekolah menengah atas) bukan level *al-jami'ah* (perguruan tinggi).[87]

Kalangan ulama di luar lembaga pesantren juga terus mengembangkan tradisi akademik tersebut, baik sebagai upaya memperdalam pengetahuan akademik mereka dengan sesama kolega, dan sebagai sarana untuk mencari status dan solusi bagi situasi tertentu. Bersamaan dengan semangat kebangkitan nasional, tradisi *bahtsul masa'il* kemudian dilembagakan secara lebih formal dengan nama *Tashwirul Afkar* (konsepsi pemikiran). Lembaga ini dipelopori oleh KH Abdul Wahhab Chasbullah dan kemudian menjadi embrio lahirnya NU.Hal ini menunjukkan sebenarnya NU identik dengan *bahtsul masa'il*.[88]

Meski *bahtsul masa'il* tampil sebagai lembaga pendidikan alternatif yang murah, efektif, dan kondusif bagi pertumbuhan wacana akademik pesantren, namun pada paruh akhir dasawarsa 1980an tradisi tersebut juga mendapat kritikan keras. Kritik bukan terhadap lembaganya, melainkan pada materi yang menjadi tema bahasa serta metode pemikiran yang dilembagakan. Tema *bahtsul masa'il* pada umumnya memang bertumpu pada masalah *diniyyah* (keagamaan) hanya sedikit yang menyentuh persoalan *ijtima'iyyah* (sosial). Kalaupun masuk ke persoalan sosial, pertanyaan yang diajukan masih di sekitar status hukum atas suatu masalah dan tidak dilanjutkan sampai pencarian upaya pemecahan masalah secara konkret. Ketika masalah yang muncul dinilai bertentangan dengan hukum Islam, maka bahtsul masa'il cukup memberi kesimpulan melarang dan tidak mencoba untuk mencari alternatif pemecahannya. Sebaliknya, ketika masalah tersebut dinilai sejalan dengan hukum Islam maka bahtsul masa'il cukup

[87] Abdul Mun'im DZ, "Bahtsul Masa'il: Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis", h. 107.
[88] Abdul Mun'im DZ, "Bahtsul Masa'il: Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis", h. 108.

mengeluarkan rekomendasi untuk diaamalkan, tanpa dijelaskan bagaimana pengamalannya. Untuk persoalan ibadah, barangkali sudah tidak terlampau menjadi persoalan, karena memang sudah jelas tuntunannya. Tetapi ketika berkaaitan dan dihadapkan dengan persoalan-persoalan sosial, politik dan ekonomi, tentu akan berbeda. Pedoman solusinya mesti harus dibangun, karena referensinya masih belum tersedia.[89]

Bahtsul masa'il merupakan forum dialog tingkat pesantren untuk membahas kenyataan-kenyataan seputar kebiasaan, tradisi dan sebagainya yang dicurigari berseberangan dengan agama di satu sisi dan sebagai usaha menemukan sintesis pada sisi yang lain. Bahtsul masa'il memang diarahkan untuk menghasilkan rekomendasi-rekomendasi tertentu yang berfungsi sebagai pegangan moral bagi komunitas yang masih memberikan kepercayaan kepada pesantren.[90]

Bagi NU, *bahtsul masail* tidak saja dimanfaatkan sebagai forum yang sarat dengan muatan kitab-kitab klasik, tetapi juga merupakan lembaga di bawah NU yang menjadi kawah candra dimuka yang berkaitan langsung dengan kebutuhan hukum agama bagi kaum Nahdliyin. Karena dengan *bahtsul masa'il*, fatwa-fatwa hukum yang dihasilkan akan tersosialisasikan ke daerah-daerah di seantero pelosok tanah air. Bahkan bagi masyarakat NU yang awam, keputusan *bahtsul masa'il* ini dianggap sebagai rujukan dalam praktik kehidupan beragama schari-hari.[91]

---

[89]Abdul Mun'im DZ. "Bahtsul Masa'il: Tradisi Akademis Muslim Akaademis", h. 109.

[90]Aminoto Sa'doellah, "Ortodoksi Tanpa Resonansi: Studi atas Penyelenggaraan Bahtsul Masa'il" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 12, Vol. V, 2002. h. 117.

[91]Imam Yahya, "Akar Sejarah Bahtsul Masa'il: Penjelajahan Singkat" dalam M. Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Jakarta: Lakpesdam, 2002, h. 3.

Bahtsul masa'il di lingkungan NU adalah sebuah lembaga yang memberikan fatwa-fatwa hukum keagamaan kepada umat Islam. Dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga NU menyebutkan bahwa tugas bahtsul masa'il adalah menghimpun, membahas, dan memecahkan masalah-masalah yang *mauqif* (mandeg) dan *waqi'iyyah* (kasuistik) yang harus segera mendapat kepastian hukum. Hal ini menuntut bahtsul masa'il untuk mampu membumikan nilai-nilai Islam sekaligus mengakomodasi berbagai pemikiran yang relevan dengan kemajuan zaman dan lingkungan sekitarnya.[92]

Praktik *bahtsul masa'il* telah berlangsung sejak NU didirikan, 13 Rabi'ul Tsani 1345 H/21 Oktober 1926 M. Waktu itu dilakukan sidang bahtsul masa'il NU yang pertama kali. Untuk melihat setting historis bahtsul masa'il harus mengetahui proses sejarah NU didirikan. Pada dasarnya pembentukan jam'iyyah NU merupakan akomodasi atas potensi dan peran ulama-ulama pesantrenyang secara kultural telah eksis sebelum abad ke 20. Dengan mendirikan NU, diharapkan peran-peran mereka akan lebih efektif sekaligus merupakan ulama yang eksis dalam pergolakan zaman yang semakin pesat. Perlu diketahui pesantren telah lama menjadi lembaga pendidikan yang memberikan bekal hidup masyarakat. Namun secara sosial politik tidak banyak diperhitungkan, baik oleh sesama umat Islam Indonesia maupun di mata penjajah kolonial. Kelompok ulama pesantren dianggap hanya mampu berkiprah dalam dunia pendidikan pesantren saja tidak seperti organisasi Syarikat Islam atau Muhammadiyah.[93]

Saat itu sedang dilakukan persiapan-persiapan penyelenggaraan kongres khilafat yang akan diadakan di Kairo pada Maret 1925. Inisiatif penyelenggaraan

[92]Imam Yahya, "Akar Sejarah Bahtsul Masa'il: Penjelajahan Singkat", h. 3-4.
[91]Imam Yahya, "Akar Sejarah Bahtsul Masa'il: Penjelajahan Singkat", h. 5.

konres ini datang dari para ulama al-Azhar yang didorong oleh raja Mesir Fuad, calon lain untuk kursi khalifah. Pemikir pembaru terkemuka, Muhammad Rasyid Ridha, salah seorang panitia penyelenggara, sudah mengirim undangan kepada Syarikat Islam dan Muhammadiyah, sebagai organisasi penting yang ada di Indonesia ketika itu.[94]

Karena itu ulama tradisionalis dengan juru bicaranya KH Abdul Wahab Hasbullah, merespons dengan mengajak para ulama di Jawa Tengah dan Jawa Timur mengirimkan wakilnya dalam perhelatan Islam tingkat dunia di Mekkah, khususnya berkaitan dengan upaya dialog bersama Raja Ibnu Sa'ud tentang kebebasan dalam bermadzhab. Wakil-wakil mereka terkenal dengan Komite Hijaz yang diputuskan pada 31 Januari 1926 di Surabaya.[95]

Ada dua macam fatwa yang dikembangkan oleh para ulama pesantren saat itu. Fatwa yang pertama berupa hukum fiqih untuk melaksanakan perintah dan menjauhi larangan Allah, seperti bilangan rakaat shalat tarawih, tata cara berkirim doa pada si mayat, *talqin* (mengajari orang mati dan telah dikuburkan tentang jawaban pertanyaan kubur) dan sebagainya. Kedua, fatwa yang bersifat preventif yakni fatwa yang diberikan untuk menjaga kelestarian agama Islam dari pembauran budaya asing atau nilai-nilai ajaran agama lain seperti diharamkannya memakai celana panjang karena menyerupai orang nonmuslim, keharusan memakai peci, dan sebagainya.[96]

Meski tanpa adanya sanksi dan pranata hukum yang ketat, fatwa yang diberikan oleh ulama tradisional dijadikan sebagai pedoman bagi masyarakat awam. Ada kesamaan persepsi antara masyarakat hukum yang mencari keadilan

[94]Imam Yahya, "Akar Sejarah Bahtsul Masa'il: Penjelajahan Singkat", h. 5-6.
[95]Imam Yahya, "Akar Sejarah Bahtsul Masa'il: Penjelajahan Singkat", h. 6.
[96]Imam Yahya, "Akar Sejarah Bahtsul Masa'il: Penjelajahan Singkat", h. 8..

dengan kiai yang menjadi sumber penafsiran ortodoksi agama, yakni persepsi tentang mengamalkan agama sesuai dengan aturan-aturan *furu'* (cabang)-nya. Mungkin figur semacam inilah yang diidealkan oleh Muslim Abdurrahman, seperti dikutip Imam Yahya, sebagai "ulama rakyat" yakni ulama yang mampu mengakomodasi aspirasi umat sesuai dengan tuntutan doktrin Tuhan.[97]

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa tentang fikih sosial, ciri-ciri wacana lama menunjukkan bahwa fikih *salaf* dianggap sudah universal, pemahaman fikih berdasarkan teks, dan metode *bahtsul masa'il* sudah memadai. Sedangkan ciri-ciri wacana baru menyatakan bahwa fikih salaf perlu selalu diperbarui, pemahaman fikih berdasarkan konteks, dan metode *bahtsul masa'il* ditambah dengan analisis, seperti terlihat dalam tabel di bawah ini:

Tabel 5.9
Wacana tentang Fikih Sosial

Ciri-ciri wacana lama tentang fikih sosial	Ciri-ciri wacana baru tentang fikih sosial
- fikih *salaf* sudah bersifat universal	- fikih *salaf* perlu selalu diperbarui
- pemahaman fikih berdasarkan teks	- pemahaman fikih berdasarkan konteks
- metode *bahtsul masa'il* (pembahasan masalah-masalah hukum) sudah memadai.	- metode *bahtsul masail* (pembahasan masalah-masalah hokum) perlu ditambah dengan analisis.

6. Liberalisasi Pemikiran, Mendepak Konservatisme.

Secara umum, meski dengan sangat pelan, sebenarnya telah terjadi perubahan wacana di kalangan kaum Nahdliyin. Namun dibandingkan dengan kokohnya tradisi, seakan perubahan itu sama sekali tidak ada artinya. Memang

[97]Imam Yahya, "Akar Sejarah Bahtsul Masa'il: Penjelajahan Singkat", h. 8-9.

para kiai, hampir selalu mengatakan perubahan evolusi telah ada dan tidak perlu dilakukan perubahan secara revolusioner.

> Perubahan secara alami telah terjadi dalam pemahaman agama, terutama dalam bidang fiqh. Perubahan itu memang sangat pelan, namun sudah mampu memenuhi kebutuhan setiap zaman. Namun perubahan itu sendiri tidak boleh mengganggu pelestarian tradisi.
>
> Kiai G pengasuh pesantren di Yogyakarta

Sedangkan kiai lain menganggap perubahan memang diperlukan namun tidak boleh menyimpang dari prinsip-prinsip tradisi.

> Ajaran Islam bersifat fleksibel karena itu bisa diterapkan pada semua tempat dan waktu. Hanya beberapa hal yang bersifat teknis memang perlu perubahan, namun sama sekali tidak bisa mengubah substansi ajaran yang bersifat abadi.
>
> Kiai H pengasuh pesantren di Jakarta

Dari berbagai penelitian tentang NU, analisis terhadap konservatisme NU terbilang langka. Selama ini NU lebih banyak disorot sebagai perahu politik daripada NU dipandang sebagai organisasi keagamaan yang mempunyai karakteristik tertentu dalam memahami wacana keagamaan dari aspek teologis, fiqh dan tasawuf. Kendati ada, kajian pemikiran keagamaan hanya pada ranah fiqih yang dikenal dengan *bahtsul -masail*, sedangkan apresiasi yang lebih mendalam terhadap dinamika intelektualisme klasik yang lebih komprehensif terlihat kurang diperhatikan. Atau paling banter kajian pemikiran keagamaan hanya sebatas tema-tema parsial yang tidak kunjung selesai, seperti masalah *tahlil* dan *qunut*, yang justru lebih menampakkan friksi dari pada mencari jalan eklektisitas. Simplifikasi apresiasi semacam itu, sedikit banyak, telah menutupi kajian terhadap pemikiran-pemikiran lain yang patut dieksplanasi.[98]

---

[98]Zuhairi Misrawi, "Konservatisme: Tantangan Islam Liberal di NU", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 9, 2000, h. 43.

Melihat kelangkaan tersebut, paling tidak ada dua alasan mendasar terhadap miskinnya telaah konservatisme NU; *pertama*, secara internal dapat diamati kian menguatnya pandangan konservatif di kalangan NU, yang disebabkan hilangnya semangat dan keberanian mengkaji, mengkritisi dan merancang-ulang pemikiran klasik bagi kaum Nahdliyin –sebutan akrab bagi warga NU-, yang dalam fase tertentu sampai pada tahap "pemberhalaan". Masih menjadi trend, bahwa pemahaman keagamaan di masyarakat tradisional sangat tergantung pada figur, tokoh, dan simbol dari pada esensi pemikiran, sehingga akibatnya pemikiran keagamaan sama sejajar dengan agama itu sendiri yang tidak bisa diotak-atik oleh siapapun, kecuali bagi orang yang sudah mempunyai "status sosial" dan derajat keberagaman. *Kedua*, secara eksternal dapat dilihat dari keterbatasan para peneliti dalam memahami sumber-sumber pemikiran keagamaan NU yang berbahasa Arab (baca: Kitab Kuning). Untuk memahaminya dibutuhkan pembelajaran yang kontinu terhadap bahasa Arab, bahkan perlu *nyantri* (masuk lembaga pesantren) selama bertahun-tahun. Dan apabila ingin lebih sempurna, tentu harus belajar di Timur Tengah untuk memiliki cita rasa bahasa Arab (*dzauq al-lughah al-'arabiyah*), sebagaimana dilakukan para ulama klasik.[99]

Tentu saja, kedua hal di atas menjelaskan bahwa pemikiran keagamaan di kalangan NU tidak banyak dijamah, sehingga dengan demikian masih berstatus "lajang", kendatipun belakangan ini ada beberapa intelektual NU yang mencoba mengapresiasi dan mengkritisi pemikiran klasik dalam komunitas NU sendiri, seperti Said Aqiel Siraj, Masdar F. Mas'udi dan beberapa intelektual muda. Maka

[99]Zuhairi Misrawi, "Konservatisme: Tantangan Islam Liberal di NU", h. 43-44.

dari itu, sejalan dengan perkembangan zaman dan tuntutan realitas. deskripsi anatomi pemikiran klasik (konservatisme) di kalangan NU dianggap perlu untuk mengetahui pergolakan pemikiran beberapa tokoh NU yang mempunyai pengaruh besar di masyarakat.Untuk menjelaskan *prototype* konseravatisme NU ada dua hal yang perlu diangkat ke permukaan: kitab kuning dan pesantren. Dua elemen tersebut cukup memberikan gambaran tentang dinamika konservatisme NU. kelemahan sekaligus keunggulannya.[100]

Hal yang selalu menarik perhatian adalah fenomena masyarakat yang berbondong-bondong menyekolahkan anak-anak mereka ke pesantren yang *nota bene* mengajarkan kitab-kitab kuning, karena pesantren telah terbukti membentuk pribadi-pribadi saleh dan tidak cepat terpengaruh dengan gaya hidup *westernized*. Martin Van Bruinessen menyebut pesantren sebagai *great tradition* (tradisi agung) Indonesia, yang tersebar di Jawa, luar Jawa dan semenanjung Malaka. Dalam kondisi semacam ini, pesantren mempunyai nilai plus dalam hal pendidikan keagamaan, karena telah diakui menjadi benteng bagi dekadensi moral yang merebak bagi kalangan muda hingga saat ini.[101]

Namun ada penilaian lebih jauh selain keistimewaan tersebut, bahwa pada saat yang sama, pesantren telah menjadi markas pemahaman keagamaan konservatif. Tradisionalisme yang berkembang di pesantren semakin terlembagakan dalam sebuah paradigma berpikir yang eksklusif. Buku-buku yang dijadikan rujukan tidak mengalami perubahan dan masih menggunakan buku-buku klasik yang *out of date*. Lebih dari itu modernisasi pemikiran keagamaan di lingkungan pesantren ditolak mentah-mentah. dan tidak diberi kesempatan untuk

[100]Zuhairi Misrawi, "Konservatisme: Tantangan Islam Liberal di NU", h. 44.
[101]*Ibid.*, h. 44.

bernafas. Maka dari itu, sulit mendapatkan pesantren yang menagjarkan sosiologi, antropologi, dan beberapa teori modern lainnya. Mereka masih memegang kuat pemikiran-pemikiran klasik, seperti akidah 'Asy'ari, tasawuf al-Ghazali, dan mazhab Syafi'ie. Ketiga hal tyersebut sudah dianggap cukup untuk menata keberagamaan masyarakat akar rumput. Upaya untuk mempertahankan tradisi dan pemikiran klasik sangat kental dalam lingkungan pesantren. buku-buku pegangan (muqarrur) yang digunakan pun tidak mengalami perubahan, baik bagi pesantren modern mau pun bagi pesantren salaf. Di sini, kemudian pesantren dianggap sebagai lembaga pendidikan keagamaan yang kaku.[192]

Sebagai kecenderungan mayoritas, konservatisme NU akan terus berlaga di medan pergulatan, sehingga perdebatan tadi tidak akan redup, sewaktu-waktu akan mencuat ke permukaan. Pada saat yang sama, kalangan liberal tidak akan bosan melakukan pembacaan baru (*qiraah jadidah*) terhadap wacana keagamaan yang berkembang di tubuh NU. Maka mengacu pada konservatisme positif diperlukan perdebatan rasional ilmiah yang jauh dari emosi dan keberpihakan pada golongan tertentu. Yang dimaksud dengan konservatisme positif adalah konservatisme yang 'sadar konteks' di mana perlu diadakan kompromi-kompromi terhadap tuntutan zaman. Hal tersebut mendesak dilakukan di saat gejala polarisasi semakin kentara, sebagai konsekuensi dari pluralitas tipologi pemikiran keagamaan di NU. Pada satu sisi pluralitas tipologi tersebut menandakan khazanah NU yang majemuk, namun di sisi lain akan berdampak negatif, bila yang terjadi kemudian kecenderungan menutup diri dan menutup koridor-koridor dialog konstruktif.[193]

---

[192]Zuhairi Misrawi, "Konservatisme: Tantangan Islam Liberal di NU", h. 44-45.
[193]Zuhairi Misrawi, "Konservatisme: Tantangan Islam Liberal di NU", h. 54.

Ada beberapa agenda besar yang harus dilakukan untuk membangun tradisi baru di NU. *Pertama*, memperluas dialog keagamaan pada tema-tema kontemporer. Selama ini, dialog keagamaan hanya pada aras fikih, maka di masa-masa mendatang perlu diperluas pada tema-tema kontemporer, seperti demokrasi, HAM dan gender, atau tema lain yang lebih menantang. Tema-tema tersebut sampai detik ini di sebagian besar pesantren NU masih dianggap tabu. Ini merupakan agenda yang harus dipikirkan bersama-sama untuk membangun kesadaran terhadap fenomena kontemporer. Kelemahan kalangan konservatisme di mana pun terkesan sangat normatif, tekstual dan mengabaikan realitas sosial.[104]

Kedua, membangun basis rasionalisme, ijtihad dan dialog ilmiah di tengah komunitas NU. Di kalangan pesantren, misalnya, masih mengharamkan filsafat. Karena itu pesantren perlu melakukan evaluasi terhadap pandangan tersebut. Sebab kemajuan sebuah komunitas masyarakat juga harus didukung basis filsafat, seperti halnya masyarakat Perancis yang kaya raya dengan gagasan-gagasan filsafatnya.[105]

Ketiga, mentradisikan dialog konstruktif. Kubu konservatif dan kubu liberal sudah semestinya duduk bersama untuk mendialogkan berbagai persoalan yang diperdebatkan para intelektual NU secara dingin dan tidak menggunakan klaim kebenaran yang diikuti dengan gerakan massif. Hal ini penting dalam mengeliminir pembusukan intelektual yang sering menggunakan senjata massif-irrasional.[106]

Dengan demikian konservatisme NU akan menjadi khazanah baru yang akan mewujudkan dinamika baru intelektualisme NU. Pada saatnya NU akan

[104]Zuhairi Misrawi, "Konservatisme: Tantangan Islam Liberal di NU", h. 54-55.
[105]Zuhairi Misrawi, "Konservatisme: Tantangan Islam Liberal di NU", h. 55.
[106]Zuhairi Misrawi, "Konservatisme: Tantangan Islam Liberal di NU", h. 55.

melahirkan tokoh-tokoh pemikir keagamaan yang diperhitungkan. Tentu saja setelah melalui perjalanan panjang dan melelahkan.[107] Setelah itu NU tidak lagi didominasi oleh kalangan konservatif tetapi kalangan liberalis yang terus berkembang yang pada akhirnya menggeser posisi konervatis menjadi terpinggirkan.

Wacana keagamaan liberal, agaknya memang mendapat tempat yang cukup istimewa di kalangan komunitas NU. Dengan modal sosial kultural yang dimiliki, NU bukan saja menjadi lahan subur, tapi bahkan telah menjadi bagian dari liberalisme itu sendiri. Masalahnya kemudian adalah apakah liberalisme yang "meledak-ledak" di kalangan NU itu sudah mampu membangun sebuah struktur keilmuan baru? Hal ini layak dipertanyakan, karena liberalisme yang biasanya diawali dengan kritik dan pembongkaran (dekonstruksi) terhadap tradisi keagamaan, termasuk tradisi keagamaannya sendiri cenderung menisbikan hasil pemikiran sebelumnya. Pembongkaran terhadap ortodoksi keagamaan meniscayakan adanya upaya merekonstruksi untuk "menyatukan" kembali unsur-unsurnya yang tercerai-berai. Tanpa itu, liberalisme NU tak ubahnya seperti bisa "merobohkan tapi tidak bisa membangun lagi. Baiklah, kita akan mencoba masuk pada wacana-wacana yang berkembang dalam proses liberalisme dengan melihat bagaimana struktur pengetahuan liberalisme tersebut berkembang dalam NU.[108]

Untuk keperluan tersebut, mestinya harus dimulai dengan melihat struktur dasar keilmuan NU yang tercermin dalam "ideologi" *Ahlussunnah wal Jama'ah* (Aswaja), yang terdiri atas tiga pilar keilmuan, yaitu teologi, tasawuf, dan fikih. Dibanding fikih dan teologi, tasawuf merupakan bidang keilmuan yang hampir

---

[107] *Ibid.*

[108] Rumadi, "Menebar Wacana, Menyodok Tradisi: Geliat Mencari Makna Liberalisme" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 9, 2000, h. 21-22.

tidak mempunyai perkembangan signifikan. Hal ini bisa dipahami karena komunitas NU lebih sebagai pengamal (penganut tarekat) daripada sebagai pemikir tasawuf. Karenanya, tidak mengherankan jika pemikiran-pemikiran dekonstruktif tasawuf tidak begitu berkembang. Ada memang tokoh NU yang cukup ahli dalam tasawuf, Said Aqiel Siradj, namun kita belum menemukan pemikiran-pemikiran tasawufnya yang dekonstruktif itu tadi, meski harus diakui, tingkat penguasaan dan keahliannya terhadap seluk-beluk tasawuf, baik ahlaqi maupun falsafi sangat baik. [109]

Yang menarik, pemikiran-pemikiran agak 'kiri' seperti ini justru mendapat simpati dari sebagian besar anak-anak muda NU terpelajar (*learned*). Bagaimana hal ini bisa terjadi, ada kaum muda yang menghujat seperti Najih Maimun, namun pada saat yang sama banyak pula yang mendukung. Kenyataan demikian tidak terlepas dari bacaan-bacaan dan berbagai informasi yang masuk kepada mereka, terutama bacaan-bacaan 'kiri' dan ide-ide pembebasan yang pada gilirannya memunculkan sebuah sikap pemikiran yang selalu memihak kepada kaum tertindas dan pemikiran-pemikiran progresif. Kegairahan demikian merupakan wujud ketidakpuasan mereka terhadap pemikiran-pemikiran lama yang dianggap terlalu 'kanan', lebih memihak penguasa, pro *status quo* dan seterusnya. Semangat inilah sebenarnya yang mewarnai hampir seluruh semangat liberalisme NU.[110]

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa dalam hubungan dengan gagasan dan pemikiran, ciri-ciri wacana lama tampak lebih konservatif, lebih

---

[109] Rumadi, "Menebar Wacana, Menyodok Tradisi: Geliat Mencari Makna Liberalisme", h. 22-23.

[110] Rumadi, "Menebar Wacana, Menyodok Tradisi: Geliat Mencari Makna Liberalisme, h. 24-25.

tertutup, lebih mengikuti pikiran madzhab, lebih membatasi referensi, dan transfer ilmu secara lebih monologis. Sedangkan ciri-ciri wacana baru lebih liberal, lebih terbuka, lebih memperluas referensi, dan transfer ilmu secara lebih dialogis sebagaimana tampak dalam tabel berikut:

Tabel 5.10
Wacana tentang Gagasan dan Pemikiran

Ciri-ciri wacana lama tentang gagasan dan pemikiran	Ciri-ciri wacana baru tentang gagasan dan pemikiran
- lebih konservatif - lebih tertutup - lebih mengikuti pikran madzhab - lebih membatasi referensi - transfer ilmu secara lebih monologis	- lebih liberal - lebih terbuka - lebih kebebasan pemikiran - lebih memperluas referensi - transfer ilmu secara lebih dialogis

7. Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia

Sejak lama Islam diidentikkan dengan budaya Arab atau Timur Tengah, karena memang banyak bagian dari budaya Arab atau Timur Tengah yang masuk membaur dengan ajaran Islam. Itulah sebabnya kaum Nahdliyin Lama menganggap pembauran antara ajaran dan budaya itu sebagai 'ajaran Islam' yang harus diterapkan di mana pun.

> Agama Islam adalah agama yang diajarkan oleh Nabi Muhammad dan umat Islam harus mengikuti contoh yang dia berikan. Karena itu semua hal yang menyangkut ucapan, perilaku, sifat dan bahkan cara berpakaian, makan dan hidup sehari-hari yang dia lakukan harus menjadi contoh bagi semua umat Islam.
>
> Kiai G, pengasuh pesantren di Yogyakarta

Kaum Nahdliyin Lama menganggap budaya Arab juga merupakan bagian dari ajaran Islam sehingga dianjurkan untuk dilaksanakan.

> Karena ada anjuran Nabi Muhammad agar umat Islam membersihkan kumis dan memanjangkan jenggot, bersurban, memakan kurma untuk *ta'jil* (makan

pendahuluan) buka puasa, maka sebaiknya ucapan Nabi ini juga kita ikuti. Sebab anjuran itu merupakan bagian dari ajaran Islam.

Kiai H, pengasuh pesantren di Jakarta.

Wacana di atas merupakan pemikiran kaum Nahdliyin Lama yang mendapat respons dari kaum Nahdliyin Baru yang memilah antara ajaran Islam dan budaya Arab. Mereka beranggapan bahwa untuk ajaran Islam memang harus diikuti, namun untuk hal-hal yang berkaitan dengan budaya tidak perlu diikuti, dan bisa diganti dengan budaya local, dengan istilah pribumisasi. Gagasan 'Islam pribumi', secara genealogis, diilhami oleh gagasan 'pribumisasi Islam' yang pernah dilontarkan Abdurrahman Wahid pada akhir 1980an. Dalam 'pribumisasi Islam' tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Bagi Abdurrahman Wahid, Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah adalah tercabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. Lebih dari itu Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan.[111]

Pribumisasi bukan upaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan budaya-budaya setempat, melainkan justeru agar budaya itu tidak hilang. Karena itu, inti 'pribumisasi Islam' adalah kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan. Pribumisasi Islam telah menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan, melainkan terwujud dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dari agama, serta

[111] M. Imdadun Rahmat, dkk., "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam

berusaha menemukan jembatan yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya. Dengan demikian tidak ada lagi pertentangan antara agama dan budaya.[112]

Persis pada titik ini, gagasan pribumisasi Islam dikembangkan lebih lanjut menjadi gagasan 'Islam pribumi' sebagai jawaban bagi Islam otentik atau Islam murni yang ingin melakukan proyek Arabisasi di dalam setiap komunitas Islam di seluruh penjuru dunia. 'Islam pribumi' dimaksudkan untuk memberikan peluang bagi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berbeda-beda. Dengan demikian Islam tidak lagi dipandang secara tunggal, melainkan majemuk. Tidak lagi ada anggapan bahwa Islam yang di Timur Tengah sebagai Islam yang murni dan paling benar, karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berlanjut.[113]

'Pribumisasi Islam' ini sesungguhnya mengambil semangat yang telah diajarkan oleh Walisongo dalam dakwahnya ke wilayah Nusantara sekitar abad ke-15 dan ke-16 di pulau Jawa. Dalam hal ini, Walisongo telah berhasil memasukkan nilai-nilai lokal dalam Islam yang khas keindonesiaan. Kreativitas Walisongo ini melahirkan gugusan baru bagi nalar Islam Indonesia yang tidak hanfiah meniru Islam di Arab. Tidak ada nalar Arabisasi yang melekat dalam penyebaran Islam awal di Nusantara. Hal ini tentu saja berbeda dengan apa yang telah dilakukan pada masa selanjutnya (abad ke-17) oleh Abdurrauf al-Singkili dan Muhammad Yusuf al-Maqassari yang lebih bercorak purifikasi dalam pembaharuan Islam.

---

[112] ...

[113] ...

[114] M. Imdadun Rahmat, dkk., "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", h. 9-10

Walisongo justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi dengan kebudayaan. Misalnya, yang dilakukan Sunan Bonang dengan menggubah gamelan Jawa yang saat itu kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa dzikir yang mendorong kecintaan pada kehidupan transendental. Tembang '*Tombo Ati*' adalah salah satu karya Sunan Bonang. Dalam pentas pewayangan, Sunan Bonang menggubah lakon dan memasukkan tafsir-tafsir khas Islam. Kisah perseteruan Pandawa-Kurawa ditafsirkan Sunan Bonang sebagai peperangan antara *nafs* (perbuatan) dan *'aql* (pengetahuan).

Begitu pula yang dilakukan Sunan Kalijaga yang memilih kesenian dan kebudayaan sebagai sarana untuk berdakwah. Ia sangat toleran pada budaya lokal. Ia berpendapat bahwa masyarakat akan menjauh jika diserang pendirinnya lewat purifikasi. Maka mereka harus didekati secara perlahan: mengikuti sambil memengaruhi. Sunan Kalijaga berkeyakinan jika Islam sudah dipahami dengan sendirinya kebiasaan lama hilang. Ia menggunakan seni ukir, wayang, gamelan, serta seni suara suluk sebagai sarana dakwah. Dialah pencipta baju takwa, perayaan *Sekatenan*, *Grebeg Maulud*, *Layang Kalimasada*, lakon Petruk Jadi Raja. Lanskap pusat kota berupa Kraton, alun-alun dengan dua beringin serta masjid diyakini sebagai karya Sunan Kalijaga.

Sementara Sunan Kudus mendekati masyarakat Kudus dengan memanfaatkan simbol-simbol Hindu dan Budha. Hal ini terlihat dari arsitektur masjid Kudus. Bentuk menara, gerbang, dan pancuran wudhu yang melambangkan delapan jalan Buddha. Sebuah wujud kompromi yang dilakukan Sunan Kudus. Itulah yang diwariskan Walisongo dalam dakwah Islam ke

---

[1] *Ibid.*

berusaha menemukan jembatan yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya. Dengan demikian tidak ada lagi pertentangan antara agama dan budaya.[112]

Persis pada titik ini, gagasan pribumisasi Islam dikembangkan lebih lanjut menjadi gagasan 'Islam pribumi' sebagai jawaban bagi Islam otentik atau Islam murni yang ingin melakukan proyek Arabisasi di dalam setiap komunitas Islam di seluruh penjuru dunia. 'Islam pribumi' dimaksudkan untuk memberikan peluang bagi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berbeda-beda. Dengan demikian Islam tidak lagi dipandang secara tunggal, melainkan majemuk. Tidak lagi ada anggapan bahwa Islam yang di Timur Tengah sebagai Islam yang murni dan paling benar, karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berlanjut.[113]

'Pribumisasi Islam' ini sesungguhnya mengambil semangat yang telah diajarkan oleh Walisongo dalam dakwahnya ke wilayah Nusantara sekitar abad ke-15 dan ke-16 di pulau Jawa. Dalam hal ini, Walisongo telah berhasil memasukkan nilai-nilai lokal dalam Islam yang khas keindonesiaan. Kreativitas Walisongo ini melahirkan gugusan baru bagi nalar Islam Indonesia yang tidak harfiah meniru Islam di Arab. Tidak ada nalar Arabisasi yang melekat dalam penyebaran Islam awal di Nusantara. Hal ini tentu saja berbeda dengan apa yang telah dilakukan pada masa selanjutnya (abad ke-17) oleh Abdurrauf al-Singkili dam Muhammad Yusuf al-Maqassari yang lebih bercorak purifikasi dalam pembaharuan Islam.[114]

---

[112] *Ibid*

[113] *Ibid.*

[114] M. Imdadun Rahmat, dkk., "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", h. 9-10.

Walisongo justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi dengan kebudayaan. Misalnya, yang dilakukan Sunan Bonang dengan menggubah gamelan Jawa yang saat itu kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa dzikir yang mendorong kecintaan pada kehidupan transendental. Tembang '*Tombo Ati*' adalah salah satu karya Sunan Bonang. Dalam pentas pewayangan, Sunan Bonang menggubah lakon dan memasukkan tafsir-tafsir khas Islam. Kisah perseteruan Pandawa-Kurawa ditafsirkan Sunan Bonang sebagai peperangan antara *nafy* (peniadaan) dan *'itsbat* (peneguhan).[115]

Begitu pula yang dilakukan Sunan Kalijaga yang memilih kesenian dan kebudayaan sebagai sarana untuk berdakwah. Ia sangat toleran pada budaya lokal. Ia berpendapat bahwa masyarakat akan menjauh jika diserang pendiriannya lewat purifikasi. Maka mereka harus didekati secara bertahap: mengikuti sambil mempengaruhi. Sunan Kalijaga berkeyakinan jika Islam sudah dipahami, dengan sendirinya kebiasaan lama hilang. Ia menggunakan seni ukir, wayang, gamelan, serta seni suara suluk sebagai sarana dakwah. Dialah pencipta baju takwa, perayaan *Sekatenan, Grebeg Maulud, Layang Kalimasada*, lakon Petruk Jadi Raja. Lanskap pusat kota berupa Kraton, alun-alun dengan dua beringin serta masjid diyakini sebagai karya Sunan Kalijaga.[116]

Sementara Sunan Kudus mendekati masyarakat Kudus dengan memanfaatkan simbol-simbol Hindu dan Budha. Hal ini terlihat dari arsitektur masjid Kudus. Bentuk menara, gerbang, dan pancuran wudhu yang melambangkan delapan jalan Buddha. Sebuah wujud kompromi yang dilakukan Sunan Kudus. Itulah yang diwariskan Walisongo dalam dakwah Islam ke

---

[115] *Ibid.*
[116] *Ibid.*

Nusantara, dengan tidak melakukan purifikasi atau otentifikasi ajaran secara total, melainkan melakukan adaptasi terhadap kondisi sosial-budaya masyarakat setempat. Sehingga masyarakat tidak melakukan aksi perlawanan terhadap ajaran baru yang masuk.[117]

Dengan demikian, 'Islam pribumi' sebagai bagian dari pertarungan wacana merupakan kelanjutan dari gagasan-gagasan sebelumnya dengan semangat dan tantangan yang berbeda. Tantangan yang sedang dihadapi 'Islam pribumi' adalah universalisasai dan otentifikasi Islam dalam segala bentuknya yang mengarah pada fundamentalisme Islam. Inilah yang menjadi *entry point* dari gagasan 'Islam pribumi'.[118]

Pertama-tama harus dijelaskan terlebih dahulu kedudukan "tradisi" menurut kalangan Islam otentik sebagai lawan dari 'Islam pribumi'. Di sini, ada dua peran ganda yang melekat dalam konsep tradisi menurut kalangan Islam otentik. Satu sisi, seruan kembali dan berpegang teguh kepada tradisi dan orisinalitas merupakan bagian dari mekanisme kebangkitan untuk maju karena dengan tradisi itulah masa kini dan masa lalu yang agak dekat dapat dikritik. Pada sisi lain, seruan tersebut pada dasarnya juga merupakan reaksi atas tantangan yang berasal dari luar yang ditampilkan oleh Barat dengan segenap kekuatan militer, ekonomi, maupun sains, dan teknologinya, yang dianggap mengancam keberadaan dan eksistensi kehidupan bangsa Arab dan umat Islam secara umum. Demikianlah, kondisi-kondisi obyektif yang di satu sisi bisa mendorong laju perkembangan wacana kebangkitan namun di sisi lain justru telah membuat

---

[117] *Ibid.*
[118] *Ibid.*

mekanisme dan proses kebangkitan tersebut beralih menjadi mekanisme apologi dan pembelaan diri.[119]

Bagi mereka, Islam yang dicontohkan oleh *salaf al-shalih* (generasi permulaan yang baik) merupakan bentuk keberagaman yang paling benar dan ideal. Karena itu, keunikan ekspresi keberislaman masyarakat Indonesia dicerca sebagai "kejahiliyahan modern" yang jauh dari Islam yang benar, otentik, asli. Otentisitas (*ashalah*) Islam hilang ketika ia telah dicampuri oleh unsur luar. Islam Indonesia kehilangan nilai keasliannya sejak ia mengakomodasi dan berakulturasi dengan budaya dan tuntutan lokal. Masuknya warna budaya lokal inilah yang dipandang melahirkan *bid'ah* atau *khurafat*.[120]

Cara pandang seperti ini sesungguhnya mengidentifikasikan dirinya sendiri pada apa yang pernah diklasifikasikan Ernest Gellner sebagai tradisi tinggi (*great tradition* atau *high tradition*), yang memandang agama secara skripturalis, menurut aturan, puritan, harfiah, egaliter, dingin, dan antiekstase. Menurut dia, tradisi tinggi adalah Islam 'resmi' atau Islam yang dianggap lebih dekat kepada kitab suci dan umumnya tumbuh di perkotaan. Tradisi tinggi, meski tidak dapat dilaksanakan dalam waktu tertentu, tetap dan terus akan diperjuangkan untuk dilaksanakan, suatu saat nanti. Maka ketika budaya-budaya lokal, yang merupakan perwujudan tradisi rendah, terancam oleh kemerosotan, kaum Muslimin dengan gampang melompat ke arah tradisi tinggi dalam rangka mengatasi krisis yang tengah mereka hadapi.[121]

Dalam praktiknya, semangat purifikasi dan fundamentalisme keagamaan semacam ini muncul tidak saja berbentuk pergulatan ide dan gagasan, tetapi telah

[119] *Ibid.*
[120] *Ibid.*
[121] M. Imdadun Rahmat ,dkk., "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", h.11-12.

berwujud gerakan. Munculnya ormas-ormas Islam baru lengkap dengan gerakan massanya seperti jaringan Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Majlis Mujahidin Indonesia, Front Pembela Islam, Lasykar Jihad, dan sebagainya menjadi tanda bahwa tantangan itu telah benar-benar bermain pada level praksis. Mereka telah menghadirkan alternatif nyata warna keberagaman yang lain. Keberagaman yang mereka sebut 'otentik', Islami dan *kaffah* (total) yang mestinya diberlakukan di seluruh dunia karena keislaman semacam itu bersifat universal (*shalih li kulli zaman wa makan*; cocok untuk semua zaman dan tempat).[122]

Tetapi, di balik klaim otentisitas dan universalitas itu ada kenyataan lain yang menggelitik orang untuk bertanya; apakah yang disebut otentik itu mesti ke-Arab-araban? Apakah Islam yang benar itu mesti galak terhadap yang dianggap bukan berasal dari Islam: tradisi lokal dan modernitas? Adakah Islam yang benar dengan tetap bersikap bijaksana terhadap konteks kemanusiaan; lengkap dengan dimensi budaya dan persoalan yang dihadapi? Bisakah budaya bangsa ramah, toleran, dan damai bisa berjalan harmonis dengan Islam yang benar? Pertanyaan lebih praktis lagi bisa diajukan di sini: di mana letak keislaman NU, Muhammadiyah dan lain-lain yang selama ini menjadi warna dari keberagaman (Islam) di tanah air dalam peta baru 'Islam Otentik' itu?[123]

Di sinilah otentifikasi Islam menjadi *trademark* ajaran yang paling benar dan dapat diaptikasikan di semula wilayah. Sehingga di luar geografis itu mesti meniru model yang sudah terjadi di masa Rasulullah (Mekkah dan Madinah). Pada gilirannya, Islam yang di sana dipandang sebagai Islam otentik, sedangkan Islam di wilayah lainnya bukan Islam yang otentik, 'Islam periferal', yang jauh

[122]M. Imdadun Rahmat, dkk., "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", h. 13.
[123]*Ibid.*

dari karakter aslinya. Itu sebabnya sikap keberagamaan (Islam) di wilayah Nusantara yang telah mengalami proses akomodasi kultural dianggap bukan Islam otentik karena sudah berubah dari ajaran aslinya.[124]

Pada fase permulaan, paham Wahhabi dengan ideologi puritannya merambah ke wilayah Nusantara dan telah merusak eksistensi budaya-budaya masyarakat lokal secara besar-besaran. Tuduhan sinkretisme dan bid'ah telah merusak warna keaslian bangsa yang sudah diwariskan nenek moyang sebagai identitas lokal. Pada gilirannya, ini membawa perubahan pola pikir keberagamaan dari Islam lokal menjadi Islam universalis dalam praktik ajarannya.[125]

Pada taraf berikutnya, ketika purifikasi berkembang ke arah sistem sosial, politik, dan menjadi fundamentalisme, ideologi Maududian dan Quthbian mengikis ekspresi sosial-politik Islam Indonesia yang ramah, toleran dan moderat. Bentuk keislaman yang tidak dogmatis, non-formalistis dan mengutamakan substansi daripada simbol sedikit terdesak oleh kehendak formalisasi syarat Islam. Term 'pemberlakuan syari'at' Islam lalu direduksi maknanya menjadi 'formalisasi syariat Islam'.[126]

Dengan kata lain kalangan Islam murni menolak keberadaan tradisi lokal. Pandangan semacam ini ternyata muncul sebagai akibat cara baca mereka terhadap tradisi berdasarkan al-Qur'an dan Hadits yang diandaikan transenden, turun dari langit, lengkap dan mencakup segala hal. Padahal dalam kenyataan, al-Qur'an dan Hadits dikonstruk berdasarkan tradisi yang bersifat partikular dan historis.[127]

---

[124] *Ibid*
[125] *Ibid*
[126] M. Imdadun Rahmat dkk., "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", h. 14-15.
[127] M. Imdadun Rahmat dkk., "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", h. 15.

Bagi 'Islam pribumi', Islam bukanlah agama yang sekali jadi atau dengan kata lain, Islam tidak lahir dari ruang dan lembaran kosong. Al-Qur'an meski diyakini sebagai firman Tuhan, kenyataannya kalam Tuhan tersebut telah memasuki wilayah historis. Sekurangnya, empat argumen bisa diajukan di sini. *Pertama*, Tuhan telah memilih bahasa manusia, dalam hal ini bahasa Arab, sebagai kode komunikasi antara Tuhan dan Rasul Nya, Nabi Muhammad. Dalam proses komunikasi itu, menurut Mohammad Arkoun, seperti dikutip M. Imdadun Rahmat, pengujar menyatakan diri dengan suatu cara pengungkapan yang khas. Semua literatur mengenai *i'jaz* menegaskan peran menentukan dari cara pengungkapan ini dalam munculnya suatu kesadaran akan kitab yang diwujudkan dari dalam ruang pikir Arab.

Kedua, keterlibatan Muhammad sebagai penerima pesan di satu sisi dan sebagai penafsir di sisi lain ikut menentukan proses sosial pengujaran dan tekstualisasi al-Qur'an. Muhammad bukanlah sebuah kaset rekaman yang tidak berkepribadian, melainkan orang yang cerdas, jujur, dan *amanah* (bisa dipercaya). Jadi, ketika menerima wahyu maka Muhammad ikut aktif memahami, menyerap, dan kemudian mengungkapkannya dalam bahasa Arab. Karena itu, menurut Nashr Hamid Abu-Zayd, seperti dikutip M. Imdadun Rahmat, tidak bertentangan jika dinyatakan bahwa al-Qur'an itu wahyu yang diturunkan Tuhan dengan teks Muhammad (*Muhammadan text)*.

Ketiga, sejak turunnya, al-Qur'an telah berdialog dengan realitas. Banyak sekali peristiwa yang mengiringi turunnya ayat dan yang merupakan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan umat waktu itu. Dengan kata lain, sangat sedikit ayat-ayat yang diturunkan tanpa ada sebab eksternal.. Jika kita mengikuti perkembangan al-

Qur'an, maka itu berarti juga kita mengikuti perkembangan hidup Nabi Muhammad Saw dan perkembangan komunitas di sekelilingnya.

Keempat, firman Tuhan itu telah direkam dalam bentuk catatan atau teks. Pencatatan ini mempunyai sejarahnya sendiri, bermula dari tulisan-tulisan parsial dan terserak-serak, sampai kepada penetapan *Official Closed Corpus* (Korpus Resmi Tertutup) yang dilakukan oleh khalifah ketiga, Utsman ibn Affan, sebagai satu-satunya model pembakuan al-Qur'an pada abad ke-4 H./abad ke-10 M. Sejak saat itulah sebenarnya telah terjadi peralihan al-Qur'an dari tradisi lisan ke tradisi tulisan. Peralihan ini telah menandai bagaimana sejak saat itu umat Islam telah memasuki tahapan logosentrisme, yaitu sebuah tahapan yang mengacu pada teks-teks suci yang ada di dalam al-Qur'an untuk memperoleh jawaban dari berbagai situasi dan kondisi yang terus berkembang, tidak lagi mengacu kepada tradisi lisan. Dengan demikian, dalam bentuknya yang sekarang ini, al-Qur'an tidak lebih dari fakta historis dan karya sastra. *Everything that exists on earth, however, has come into existence historically*, kata Cantwell Smith, seperti dikutip M. Imdadun Rahmat. Segala sesuatu, sekalipun kitab suci yang diyakini sebagai firman Tuhan yang abadi, karena telah membumi maka ia terkena kategori sebagai fakta historis.[128]

Selain itu, dalam bidang syariat, kita dapat menemukan fakta lain yang sangat mencengangkan: Islam banyak mewarisi dan meminjam norma atau tradisi masyarakat Arab pra-Islam dalam seluruh aspek: Ubuduyah, sosial, ekonomi, politik, dan hukum. Haji, umrah, mengagungkan Ka'bah, dan mensucikan bulan Ramadhan, Hukuman ziman, mencuri dan minum khamr, hukum qishash, diyat,

[128]M. Imdadun Rahmat, dkk.,"Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", h. 15-17.

qasamah, dan 'aqilah; syura atau musyawarah dan khilafah; poliganti, perbudakan, dan penggunaan jimat; semua itu merupakan tradisi masyarakat Arab yang telah diwarisi Islam. Dalam kitab-kitab fiqh lama saja, misalnya, kita akan mudah menemukan sejumlah ketentuan ajaran dalam Islam yang diambil dari tradisi-tradisi sebelumnya, baik pada era kenabian sebelumnya yang disebut *syar'u man qablana* (syari'at orang sebelum kita) atau pada zaman kevakuman kenabian (*zaman fathrah*). Terhadap pokok soal ini ada banyak sekali contoh. Misalnya, dikisahkan bahwa jabat tangan bukanlah sesuatu yang orisinal dari Islam, melainkan sesuatu yang dipungut dari sebuah tradisi masyarakat pra-Islam. Ini artinya bahwa Islam yang hadir di setiap jengkal bumi selalu merupakan hasil racikan-dealektik antara wahyu dan tradisi. Tak terkecuali Islam yang ada di Mekkah dan Madinah. Islam Mekkah adalah Islam hasil perjumpaan wahyu dengan tradisi lokal Arab. Begitu pula Islam yang ada di Madinah. Dengan nalar demikian, bisa dimengerti jika karakter dan *genre* ayat yang turun di Mekah berbed dengan ayat yang turun di Madinah. Adalah Dr. Khalil Abdul Karim, seorang intelektual asal Mesir yang telah berhasil mengungkap peninggalan-peninggalan yang diwarisi Islam dari masyarakat Arab dalam bukunya yang berjudul *al-Judzur al-Tarikhiyyah al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Menurutnya, lebih kurang ada tiga pola yang dapat dikemukakan. *Pertama*, Islam mengambil sebagian tradisi masyarakat Arab dan meninggalkan sebagian lainnya. *Kedua*, Islam mengambil dan meninggalkan tradisi masyarakat Arab secara setengah-setengah, dengan mengurangi atau menambah adat dan praktek pra-Islam. *Ketiga*,

Islam meminjam norma-norma tersebut dalam bentuknya yang paling sempurna tanpa mencerna ulang dan mengubah namanya.[129]

Karena sifatnya yang selalu berdialektika dengan realitas itu tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kultural suatu masyarakat. Islam adalah sebuah gerakan yang membuka dan memberi harapan (antropologi wahyu) kepada semua kelompok sosial, baik agama, kelas, etnik, atau gender, yang hidup dalam wilayah sosio-kultural tertentu untuk menegakkan identifikasi diri mereka kepada lokalitasnya secara kritis, mengelola perbedaan yang muncul sebagai konsekuensinya (*the politics of recognition*), dan mengarahkan berbagai kelompok yang berbeda-beda tersebut untuk selalu melihat cita-cita yang lebih jauh untuk pemenuhan ketinggian harkat kemanusiaan mereka sendiri. Karena itu bagi Islam pribumi, Islam yang ideal sebagaimana dibayangkan kalangan Islam otentik itu sebenarnya tidak ada. Yang ada adalah Islam yang riil, yang hidup di tengah masyarakat yang plural. Sebab Islam sebagai agama, merupakan organisme yang terus hidup. Dalam konteks Indonesia, Islam yang baik adalah Islam yang memahami kebutuhan-kebutuhan masyarakat Indonesia, problem-problemnya, dan tantangan-tantangannya ke depan.[130]

Islam pribumi sama sekali tidak berpretensi untuk mengangkut budaya-budaya lokal Arab untuk coba didaratkan di pelbagai belahan bumi Indonesia. Islam Pribumi menyadari sepenuhnya bahwa universalisasi terhadap budaya-budaya lokal Arab seperti itu bukanlah tindakan yang bijaksana yang kerap malah berimplikasi pada pupusnya budaya-budaya lokal itu. Lebih jauh, Abdurrahman Wahid menyatakan, proses mengidentifikasikan diri dengan budaya Timur

[129]M. Imdadun Rahmat dkk., "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", h. 17-18.
[130]M. Imdadun Rahmat dkk., "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", h. 18.

Tengah hanya akan menyebabkan tercabutnya pendudukan Indonesia dari akar budayanya sendiri. Sebab, menurut Abdurrahman Wahid, seperti dikutip M. Imdadun Rahmat, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan. Berbeda dengan Wahabisme atau penggerak purifikasi Islam yang hendak menanam tradisi lokal Arab ke tanah Indonesia, maka Islam Pribumi berupaya untuk mendialektikkan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam budaya-budaya lokal Indonesia.[131]

Sedangkan terhadap tradisi lokal yang memberikan jaminan keadilan dan kesejahteraan pada lingkungan masyarakatnya, maka Islam Pribumi akan bertindak sangat apresiatif. Bahkan, tradisi lokal yang adiluhung (*'urf shahih*) seperti itu, di mata Islam Pribumi, memiliki semacam otoritas untuk men-*takhsish* keumuman sebuah teks, baik al-Qur'an maupun al-Sunnah. Coba simak, bagaimana sebuah tradisi yang bersifat profan oleh para ulama kemudian diberi semacam wewenang untuk men-*takhsish* sebuah teks yang dipandang berasal dari Tuhan. Disebutkan juga bahwa tradisi masuk dalam deretan sumber hukum Islam (*al-'adah muhakkamah*). Dalam tataran tersebut menarik juga memperhatikan sebuah kaidah fikih bahwa apa yang terhampar dalam tradisi tidak kalah maknanya dengan apa yang dikemukakan oleh teks: *al-tsabit bi al-'urf ka al-tsabit bi al-nash*. Dari kaidah ini terlihat dengan terang benderang bahwa betapa para ulama telah memberikan apresiaisi yang begitu tinggi terhadap tradisi. Tradisi tidak dipandang sebagai unsur "rendah" yang tak bernilai, melainkan dalam spasi tertentu diperhatikan sebagai sederajat belaka dengan teks agama sendiri.[132]

---

[131]M. Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", h. 19.
[132]M. Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia", h. 19-20.

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa dalam hubungan dengan Islam pribumi, ciri-ciri wacana lama tampak dengan pandangan bahwa seorang Muslim seharusnya mengikuti ajaran Islam dan adat istiadat Arab yang identik dengan ajaran Islam, pakaian Arab merupakan pakaian Islami, dan originalisasi Islam identik dengan penggusuran tradisi lokal. Sedangkan ciri-ciri wacana baru menyatakan bahwa seorang Muslim wajib mengikuti adat Arab, pakaian Islam itu bebas asal sopan, bisa pakaian tradisional local, dan originalisasi Islam bukan penggusuran tradisi lokal, sebagaimana terlihat dalam table berikut ini:

Tabel 5.11
Wacana tentang Islam Pribumi

Ciri-ciri wacana lama tentang Islam pribumi	Ciri-ciri wacana baru tentang Islam pribumi
- Seorang Muslim seharusnya mengikuti ajaran Islam dan adat Arab yang identik dengan ajaran Islam	- Seorang Muslim wajib mengikuti ajaran Islam dan tidak wajib mengikuti adat Arab
- Pakaian Arab = pakaian Islami	- Pakaian Islam bebas, bias pakaian tradisi lokal.
- originalisasi Islam identik dengan penggusuran tradisi lokal	- originalisasi Islam bukan penggusuran tradisi lokal

8. Militer dalam Islam: Penguatan Masyarakat dan Bukan Militerisme

Selama ini ada anggapan bahwa untuk memperkuat negara dan masyarakat, harus diperkuat dengan kekuatan militer dengan cara militerisasi. Aggapan ini berasal dari berbagai kalangan termasuk kaum Nahdliyin Lama. Di antara pernyataan mereka tentang militerisasi adalah:

> Militer merupakan kebutuhan mutlak bagi sebuah negara. Negara akan menjadi kuat apabila militernya kuat, makin kuat militernya, negara akan menjadi semakin kuat.
>
> Kiai I. pengasuh pesantren di Jombang

Sama halnya dengan Kiai I. Kiai J juga menyatakan bahwa tanpa militer sebuah masyarakat akan keropos.

> Militer adalah pilar masyarakat, tanpa militer masyarakat akan ambruk. Karena itu diperlukan peningkatan kekuatan militer agar kekuatan masyarakat juga makin meningkat.
>
> Kiai J, pengasuh pesantren di Jakarta

Namun wacana semacam itu belakang dipertanyakan kaum Nahdliyin Baru, apakah untuk memperkuat masyarakat harus dengan memperkuat militer? Dewasa ini berlangsung masa transisi di Indonesia yang biasa juga disebut sebagai fase awal konsolidasi demokrasi sejak pemilu yang relatif bersih dan jujur pada 1999. Pada masa itu tampak sebuah fenomena baru yang sulit dibayangkan bisa munc ul pada masa Orde Baru. Maraknya lasykar-lasykar atau kelompok-kelompok sipil bersenjata dan berseragam mirip tentara. Di antara mereka ada yang menggunakan simbol-simbol Islam. Fenomena 'militerisasi sipil' ini bisa dikatakan sebagai *symptom* kebangkitan fasisme berbaju agama atau perkembangan wajar dari era keterbukaan dan mobilisasi massa.[133]

Yang tidak menghendaki agama digunakan sebagai simbol militerisme menyebutnya sebagai fasisme. Sementara pihak lain yang menghendaki kelompok-kelompok tersebut tetap bertahan, mungkin untuk kepentingan mempertahankan kekuasaan atau untuk menjatuhkan penguasa dan lawan-lawan politik, menganggap hal itu sebagai bentuk partisipasi yang sah dan wajar dari kalangan mastarakat bawah. Yang terakhir ini pernah dikatakan, misalnya, oleh tokoh NU Masdar F. Mas'udi pada saat orang-orang lagi sibuk dihebohkan oleh munculnya Pasukan Berani Mati (PBM) yang membela Presiden Abdurrahman Wahid.[134]

---

[133] Ahmad Baso, "Militerisasi Islam Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 10, Vol. IV, 2001. h. 178.

[134] *Ibid*

Sebenarnya dalam hal ini sejarah Islam bukan hanya mengenal keterikatan yang tidak pernah lepas dengan militer, sejak Perang Badar hingga Resolusi Jihadnya KH Hasyim Asy'ari. Selain itu juga dikenal semacam 'normativisasi militerisme', yakni pengintegrasian militerisme — ilmu militer, seni militer, disiplin militer, latihan militer, sekolah militer, dan impian militer — menjadi bagian dari ajaran agama. Proses normativisasi tersebut tampak dengan munculnya ilmu baru pada abad 2 H. yang bernama '*fiqh siyasah*' (fiqh politik) atau '*siayah syar'iyyah*' (politik syar'iyyah).Dan disiplin ini yang akan dibedah melalui pendekatan 'kritik nalar politik' nya Michel Foucault yang memiliki pandangan tentang 'militer sebagai teknik atau sebagai *body of knowledge* yang diproyeksikan ke dalam *social order*.[135]

Memperhatikan sejarah revolusi dalam bidang linguistik atau 'kritik nalar politik' di Perancis yang terkenal dengan sebutan Gerakan Mei 68, ternyata yang mereka hadapi bukan hanya negara dan sistem kapitalisme-borjuis, melainkan juga ideologi revolusioner semacam Marxisme-sosialisme, termasuk sekolah dan perguruan tinggi. Seperti tampak dalam pernyataan-pernyataan mereka dan dalam tulisan-tulisan dinding di kota, para mahasiswa menyatakan dengan tegas musuh-musuh mereka: kapitalisme, birokrasi Gaullisme, universitas borjuis, modernitas 'polisi', para profesor konservatif, dan kaum kiri oportunis.[136]

Meski gagal secara politis, karena gerakan tersebut bisa diredam oleh de Gaulle, namun berhasil secara kultural, karena imbasnya kemudian pada level kultural dan intelektual benar-benar merupakan sebuah revolusi. Kemandulan

---

[135]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 178.

[136]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 179.

partai-partai kiri dan serikat-serikat buruh di atas menunjukkan usangnya model-model berpolitik yang selama ini berlaku dalam rangka merambah suatu perubahan. Pada saat itu kalangan intelektual dan mahasiswa di mana-mana menyatakan kekecewaannya terhadap Marxisme karena klaim-klaim universal dan revolusioner yang didengungkan ternyata hanya menjadi mesin partai, kerangkeng birokrasi dan penjara dogma-dogma.[137]

Pelajaran berikutnya yang tidak kalah penting adalah bahwa Gerakan Mei '68 telah merontokkan sendi-sendi mendasar dalam ajaran Marxisme baik sebagai ideologi maupun sebagai kerangka analisis. Bisa dimaklumi, hampir semua pemikir postmodernis ini berasal dari latar belakang Marxisme. Foucault adalah murid Louis Althuser dan pernah menjadi anggota Partai Komunis Perancis, Nernard-Henri Levy adalah pengagum Mao Tse Tung di tahun 1960an, Jean Francois Lyotard pernah bergabung dalam kelompok Socialisme ou Barbarie (Sosialisme atau Barbarisme) bersama Carnolius Castoriadis, sementara Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe sewaktu mahasiswa banyak belajar dan berguru pada tokoh-tokoh Marxis Perancis seperti Althuser. Namun mereka juga menghujat Marxisme dan penyimpangan dari ajaran-ajaran resminya. Dalam iklim seperti ini lahir konsep Foucault power/knowledge yang sangat terkenal itu, yang kemudian memperkaya studi kritik nalar politiknya.[138]

Apabila dalam kasus intelektual Perancis bisa disaksikan 'suasana terlibat' dalam persoalan-persoalan politik yang dikaji, seperti pembelaan terhadap kaum minoritas dan kaum kaum imigran, maka para sarjana Amerika lebih tampak

---

[137]Ahmad Baso, "Militerisme Islam - Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 179-180.

[138]Ahmad Baso, "Militerisme Islam - Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 180.

seperti apa yang disebut 'intelektual tukang', yakni menarik jarak dari persoalan-persoalan kemasyarakatan, mematok garis pemisah dari obyek yang dikajinya, dan cuma bergelut di belakang meja dan sibuk membolak-balik kertas-kertas laporan penelitian dan teks-teks sekolahan.[139]

Dalam konteks 'keterlibatan' inilah agaknya diperlukan pengadopsian Foucault sebagai pembaru dalam kajian-kajian politik dan juga dalam epistemologi pemikiran. Ini bisa dianggap sebagai faktor subyektif di tanah air, sementara di sisi lain, faktor obyektif untuk berpaling kepada Foucault adalah bahwa di tangannya muncul rintisan studi kritik nalar politik, yang bertugas mengamati bentuk-bentuk rasionalitas yang menguasai dan mengatur relasi-relasi kuasa --- sesuatu yang agaknya tidak dimiliki kawan-kawan sejawatnya di Perancis.[140]

Berbeda dengan pendekatan arkeologi yang berkutat dengan persoalan-persoalan wacana, teks, episteme dan formasi diskursif, di mana genealogi memfokuskan perhatiannya pada persoalan kaitan antara kuasa, pengetahuan dan tubuh-jiwa.Kalau pada arkeologi yang ditekankan adalah bagaimana suatu pengetahuan atau wacana terbentuk menjadi sebuah *episteme* atau teks, maka dalam konteks genealogi yang diperhatikan adalah bagaimana sebuah pengetahuan ataau wacana menjadi bagian integral dari cara berkuasa dan menguasai yang kemudian dari sana lahir 'kehendak untuk benar'.[141]

---

[139]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 182.

[140]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 182-183.

[141]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 183.

Lalu di mana kritik nalar politik bekerja dan menemukan relevansi gugatannya? Seperti telah dikemukakan, kritik nalar politik berpaya mengungkap 'sejarah' kebenaran. seperti dulu Karen Amstrong berupaya menyingkap 'sejarah' Tuhan. Dengan demikian bukan lagi model yang kini lagi ramai digeluti, yakni model sejarah ekonomi, sejarah sosial, atau sejarah pemikiran atau mentalitas. 'Sejarah politik politik kebenaran' ini memperoleh basis pijakan dan inspirasinya dalam konteks perlawanan aktivis Mei 1968 di Paris.[142]

Dalam hal ini kritik nalar politik berupaya mengungkap sejarah kebenaran, seperti halnya dulu Karen Amstrong berupaya menyingkap 'sejarah' Tuhan. Jadi bukan lagi model yang kini lagi ramai digeluti, yakni model sejarah ekonomi, sejarah sosial, atau sejarah pemikiran atau mentalitas. Dan kritik nalar politik berarti sejarah politik produksi kebenaran yang memperoleh basis pijakan dan inspirasinya dalam konteks perlawanan aktivis Mei 1968 di Paris. Dengan kritik tersebut, mereka menggugat monopoli regim kebenaran alat-alat produksi 'kebenaran' sekolah/universitas tentang produksi pengetahuan, monopoli 'kebenaran' kaum agamawan tentang firman Tuhan.[143]

Dalam kerangka kritik nalar politk, mengutip Foucault, politik dipahami sebagai kelanjutan dari model militer sebagai instrumen penting mencegah kekacauan sosial, dan juga sebagai teknik mencapai kedamaian internal dan ketertiban. Dalam rangka mencegah kekacauan dan menjamin stabilitas dan ketertiban ini, politik berupaya menerapkan 'mekanisme model tentara' yang tangguh dan handal, yang terdisiplin baik, laskar yang berguna, patuh dan tunduk,

[142] Ahmad Baso, "Militerisasi Islam Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 186-187.

[143] Ahmad Baso, "Militerisme Islam Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 187.

model resimen di kem-kem dan di medan tempur, yang berbaris tegap dalam manuver-manuver dan latihan.[144]

Berbicara tentang sejarah militerisme dalam Islam, kurang tepat apabila dimulai dari permulaan Islam. Yang relevan dalam konteks kritik nalar politik Islam adalah ketika ketika khalifah kedua 'Abbasiyah, Abu Ja'far al-Manshur (754-776 M.), yang menunjuk Abdullah ibn al-Muqaffa (w. 142 H./759 M.), cendekiawan asal Persia, sebagai sekretaris negara dan wazir (perdana menteri). Karena di tangan Ibn Muqafa militerisme sebagai teknik dan body of knowledge memperoleh basis normatifnya, ketika ia menjadi bagian dari ajaran Islam.[145]

Berbeda dengan dengan para penguasa Umayyah (661-750 M.) yang mengandalkan pejabat-pejabat militer untuk posisi strategis seperti gubernur dan menteri, munculnya orang sipil yang memiliki ilmu pengetahuan luas seperti Ibn Muqaffa dalam lingkungan dinasti militeristik Abbasiyyah bukan sesuatu yang muncul begitu saja. Tantangan yang dihadapi penguasa Umaiyyah hampir semuanya berupa tantangan kelompok-kelompok bersenjata. Maka sarana yang efektif untuk meredamnya adalah dengan kekuatan militer dan sebagai konsekuensinya masyarakat ditundukkan kepada penguasa melalui kekuatan fisik tersebut.[146]

Pertimbangan menundukkan masyarakat dengan kekuatan fisik seperti dulu dinilai tidak lagi efektif. Kelompok-kelompok *munadharah* tidak akan mudah ditundukkan melalui pedang dan tombak. Kelompok-kelompok oposisi tidak akan mudah dilawan dengan angkatan bersenjata yang hanya pintar berkuda

---

[144]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 188.

[145]Ahmad Baso, "Militerisme Islam - Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 189.

[146]*Ibid*

dan main tebas. Untuk hal ini diperlukan senjata lain yang dianggap bisa tembus melampaui fisik mereka --- mental dan pikiran mereka. Dan itu ditemukan dalam sosok Ibn Muqaffa. Maka era keemasan peradaban Islam juga terkorelasi dengan masa penundukan mental dan pikiran umat Islam di bawah rezim militeristik Abbasiyah.[147]

Siyasah al-nafs (politik diri), semakna dengan *dlahth al-nafs* (pemeliharaan diri), *tadbir al-nafs* (pelajaran diri) dan *muhasabah an-Nafs* (mawas diri) merupakan terjemahan Arab atas istilah Yunani *enkrateia*, yang berarti kontrol dan disiplin diri (*self-control*). Tema kontrol dan disiplin dalam naskah-naskah Arab klasik memang disebut dengan kata '*siyasah*', seperti kalimat terjemahan atas naskah Ahd Ardasyir: 'hanya dengan kontrol yang ketat (*ishabat al-siyasah*), para pengganti Ardasyir bisa mendapatkan kehormatan'. Sikap kontrol dan disiplin individu terhadap dirinya ini diterjemahkan Ibn Muqaffa ke dalam kehidupan sosial-politik menjadi *siyasah al-madinah*, kontrol terhadap masyarakat publik. Tetapi sebenarnya bisa juga sebaliknya: kehendak penguasa untuk mengontrol dan menguasai melahirkan kehendak untuk mengindividualisasi rakyatnya menjadi sekrup-sekrup yang bisa ditundukkan dan dimanipulasi. Singkatnya, dalam bahasa Foucault seperti dikutip Ahmad Baso, manusia yang bisa ditundukkan dan bisa dimanfaatkan. Dalam hal ini Ibn Muqaffa betul-betul menampilkan dirinya sebagai arsitek dan teknisi disiplin yang merancang prosedur-prosedur penundukan kolektif maupun individual terhadap tubuh dengan jiwa sebagai target utamanya, sehingga dari sana melahirkan sebuah rezim

[147]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 189-190.

produksi kebenaran yang kemudian dikenal dengan nama *fiqh al-siyasah* (fiqh politik) atau *siyasah syar'iyyah* (politik syar'iyah) [148]

Pertama, Ibn Muqaffa terlebih dahulu mendefinisikan posisinya dalam kaitannya dengan penguasa, dalam hal ini posisinya sebagai wazir, sebagai katib atau penulis. Seperti disebut sebelumnya, baru kali inilah posisi wazir dipegang oleh orang sipil, yang sebelumnya dipegang oleh tentara atau salah satu anggota keluarga terdekat dari suku penguasa. Ibn Muqaffa bukan tentara dan juga bukan berasal dari anggota suku Arab, apalagi Quraisy; ia hanyalah seorang asing, seorang Persia yang baru masuk Islam. Namun demikian, ia bisa dipercaya masuk ke lingkaran istana karena memiliki nilai lebih yang tidak dimiliki tentara; menundukkan jiwa. Dan proyek 'menundukkan jiwa' orang-orang yang dikuasai sekaligus juga berarti menguasai masa depan, dan juga menjamin stabilitas kerajaan hingga ke anak cucu, kalau perlu samapai kepada keturunan yang tak terhingga lapisannya. Sementara tentara di pihak lain hanya bisa menjamin stabilitas masa kini, serta tidak bisa menjangkau masa depan –bagaimana pun lengkapnya alat-alat persenjataan dan tangguhnya para prajurit.[149]

Seorang sipil di lingkungan istana, apa pun jabatannya disebut Ibn Muqaffa sebagai 'yang berakal', 'yang memiliki pengetahuan', 'terpercaya dan santun', 'pandai menjaga rahasia' dan 'mampu bersosialisasi dengan penuh persaudaraan'. Dari perspektif kritik nalar politik model power/knowledge Foucaultian, tampak jelas adanya korelasi antara posisi Ibn Muqaffa sebagai orang istana, apalagi dengan jabatan wazir atau katib, dengan keberadaannya

[148]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 190.

[149]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 190-191.

sebagai 'orang yang berpengetahuan', `para tukang pengetahuan`. Kepada mereka Ibn Muqaffa memberikan nasehat, agar sebelum bergaul dengan para raja hendaklah mereka berlatih diri *(riyadlah)* untuk taat kepada mereka meski hal itu tidak disukai.[150]

Dalam posisi seperti ini, seperti keharusan mereka melakukan *riyadlah*, kontrol diri, mawas diri, pengendalian diri, atau *muhasabah al-nafs*, jangan harap mereka akan menampilkan dirinya sebagai kekuatan independen dari penguasa. Mereka pendeknya hanyalah pelayan khalifah, ideolog negara, yang hidupnya bergantung kepada kemurahhatian majikannya yang dianggap sebagai 'poros utama` baginya: sang khalifah harus tetap berkuasa selama-lamanya –apalagi kalau bukan demi langgengnya posisi *al-khashshah* itu sendiri. Dan kalau ingin macam-macam dengan sang majikan, maka 'tidak ada kemungkinan lain bagi kalian kecuali mati atau melarikan diri dari dunia'.[151]

Ini betul-betul sebuah 'sekularisasi radikal' menyangkut konsep '*muhasabah al-nafs*' dan '*riyadlah*'. Kalau di kalangan penganut ajaran tasawuf dikenal ajaran tentang *muhasabah* dan *riyadlah* yang terutama ditujukan kepada Sang Pencipta, yakni bagaimana nafsu-nafsu tubuh dikekang untuk mencapai pemurnian jiwa sehingga bisa bersatu kembali dengan asalnya Tuhan Yang Maha Suci, maka di tangan Ibn Muqaffah konsep *muhasabah* dan *riyadlah* 'diduniawikan` dari nilai sakralnya menjadi sesuatu yang bersifat sosial-politis, yakni ditujukan untuk kepentingan menjamin kontrol negara (*siyasah*) terhadap

---

[150]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 191.

[151]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 192.

warganya dengan cara memanipulasi konsep-konsep agama, dan dari sana para warganya, terutama kalangan elit, bisa terkontrol secara otomatis.[152]

Setelah menjelaskan posisi diri kaum *al-khashshah* (orang-orang khusus) ini, termasuk proses riyadlah yang harus dilalui dalam kaitannya dengan atasannya. Ibn Muqaffa' kemudian menjelaskan posisi *al-khashshah* dalam kaitannya dengan masyarakat atau rakyat (*al-'ammah*). Dalam hubungan dengan yang terakhir ini, ia dengan tegas menyatakan dirinya berbeda dengan rakyat jelata dengan menarik garis pemisah antara dua 'kelas' dan 'kasta' *(thabaqah), al-'ammah* dan *al-khashshah*: "Hendaklah al-'aqil bersikap tegas, keras, sombong, dan waspada dalam setiap kata dan langkah terhadap kaum al-'ammah". Namun pengertian thabaqah yang dipakai Ibn Muqaffa' tidak usah terlalu ditafsirkan terlalu jauh hingga ke konsep 'kelas' nya Marx. Sebab ia hanya satu kategori untuk mengakomodasi keberadaan kelompok masyarakat tertentu yang berbeda fungsi dalam hubungannya dengan penguasa namun dilihat sebagai orang yang berada di luar dari kategori *qabilah* atau pengelompokan berdasarkan suku.[153]

Selanjutnya kalau kepada sang khalifah, atasannya, kelompok al-*khashshah* hanya bertugas sebagai pelayan, maka kepada kelompok *al-'ammah* (bentuk jamaknya *al-'awwam*), rakyat jelata, kelompok *al-khashshah* bertugas mengantar mereka untuk tunduk dan taat kepada khalifah. Karena kuasa sang khalifah akan tetap langgeng selama ditaati oleh rakyatnya. Dan inilah bedanya antara fungsi kalangan militer Abbasiyah dengan fungsi kaum berpengetahuan seperti Ibn Muqaffa. Kalau yang pertama mengantar rakyat untuk tunduk secara

---

[152] *Ibid*

[153] Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 192-193.

fisik dengan kekuatan senjata, maka yang terakhir menundukkan mereka dengan kekuatan pena dan kata-kata.[154]

Sebagai seorang ideolog negara, Ibn Muqaffa mengusulkan kepada Khalifah al-Manshur agar para pejabat negara, terutama pejabat cukai dan pajak serta kalangan militer Abbasiyah yang berbasis di Khurasan, diindoktrinasi pikirannya. Selain itu mereka juga perlu dibebaskan dari urusan-urusan politik dengan mengangkat mereka sebagai pegawai resmi dan alat negara yang absah dengan penghasilan tetap. Sehingga mereka tidak akan mungkin terlibat dalam urusan politisasi *ghonimah* (rampasan perang) atau *kharaj* (pajak) atau politisasi suku-suku tertentu untuk kepentingan menggulingkin kekuasaan seperti yang pernah terjadi pada masa Khulafaur Rasyidin dan Bani Umaiyyah.[155]

Yang lebih penting lagi adalah upaya Ibn Muqaffa memperbarui ajaran agama Islam tentang pengertian 'taat'. Karena hal ini berimplikasi bagi pengakuan atas hak prerogatif khalifah untuk melakukan kodifikasi dan pengadministrasian hukum-hukum agama menjadi suatu sistem hukum yang tunggal. Dalam persoalan taat kepada penguasa ini, biasanya didasarkan atas hadits, "tidak ada ketaatan kepada manusia kalau hal itu merupakan tindakan pelanggaran terhadap Tuhan". Ibn Muqaffa pertama menolak dua jenis penafsiran yang menonjol saat itu atas hadits ini. Yang pertama mengatakan, "Apabila seorang imam memerintahkan pelanggaran terhadap Tuhan, maka wajar kalau imam tersebut tidak kita taati. Tetapi kalau memerintahkan ketaatan kepada Tuhan, maka patut pula kita taati. Namun kalau seorang imam tidak ditaati karena melakukan pelanggaran atau kemsiatan, sementara yang bukan imam atau

[154] *Ibid.*

[155] Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 194.

penguasa ditaati karena ketaatannya kepada Tuhan, maka baik sang imam maupun bukan imam sama-sama mempunyai hak untuk kita taati". Penafsiran ini tampak jelas mengandung arti tidak perlunya mengangkat seorang imam atau pemimpin, dan itu bisa mengarah kepada tidak perlunya kehadiran seorang figur semacam khalifah. Ini ditolak tegas oleh Ibn Muqaffa, karena dianggap sebagai perangkap setan yang mengarah kepada penarikan ketaatan dari sang imam.[156]

Sedangkan penafsiran kedua menyebutkan, "Kita menaati para penguasa dalam segala urusan, tak peduli apakah mereka itu taat atau melanggar Tuhan, dan kita tidak bertanggungjawab untuk itu. Para penguasa itu adalah orang-orang yang mengurus kepentingan kita dan orang-orang yang berpengetahuan. Kita cuma para pengikut, yang hanya patuh dan pasrah". Meski menyatakan perlunya menaati secara mutlak para penguasa, tetapi ia melemparkan semua tanggungjawab kepad mereka. Inipun dibantah keras Ibn Muqaffa, dengan mengatakan bahwa perkataan ini lebih buruk dari yang pertama dalam hal penghinaannya terhadap kekuasaan dan makna ketaatan. Karena hal ini menjurus kepada penghalalan pelanggaran terhadap Tuhan secara terang-terangan.[157]

Dalam konteks ini dapat disaksikan masuknya kuasa (*power*) ke dalam mental, jiwa dan pikiran, ketika '*aql* dikaitkan dengan doktrin 'taat kepada penguasa adalah bagian dari ketaan kepada Tuhan'. Karena itu berarti pengukuhan bagi penguasa, bagi negara dan aparatnya, untuk 'memproduksi kebenaran' berdasarkan *al-ra'yu wa al-tadbir*'. Dalam hal ini Ibn Muqaffa berhasil mewujudkan rezim produksi kebenaran itu ketika dia merumuskan

[156]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 194-195.

[157]Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 195.

sebuah doktrin 'taat kepada penguasa adalah bagian dari ketaatan kepada Tuhan'.[158]

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa tentang militer dalam Islam, wacana lama mengungkapkan pandangan dengan ciri-ciri bahwa kekuatan masyarakat terletak pada aspek fisiknya, untuk penguatan masyarakat perlu penguatan militer, dan agar menjadi kuat, ormas-ormas Islam perlu membentuk satgas. Sedangkan wacana baru menunjukkan ciri-ciri bahwa kekuatan militer terletak pada mentalitas dan moralitas, untuk penguatan mayarakat bias dilakukan dengan pencerdasan, dan ormas-ormas Islam tidak perlu membentuk satgas sebagaimana terlihat dalam table berikut:

Tabel 5.12
Wacana tentang Militer dalam Islam

Ciri-ciri wacana lama tentang militer dalam Islam	Ciri-ciri wacana baru tentang militer dalam Islam
- kekuatan masyarakat terletak pada aspek fisiknya - Untuk penguatan masyarakat perlu penguatan militer - Agar kuat ormas-ormas Islam perlu membentuk satgas.	- kekuatan masyarakat terletak pada mentalitas dan moralitas - Untuk penguatan masyarakat bisa dengan pencerdasan - Ormas-ormas Islam tidak perlu membentuk satgas

9. Memperjuangkan Buruh: Golongan Terpinggirkan

Selama ini nasib buruh belum juga mengalami perbaikan secara wajar, meski berbagai upaya telah dilakukan. Di antara kendala bagi upaya perbaikan itu adalah adanya anggapan bahwa kondisi kesejahteraan buruh yang ada sudah memadai dan sesuai dengan fiqh mu'amalah.

> Hubungan antara buruh dan majikan sebenarnya sudah diatur dalam fiqh mu'amalah. Buruh melaksanakan pekerjaan yang diperlukan majikan dan

[158] Ahmad Baso, "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran", h. 196.

majikan memberi upah yang layak. Apabila hak dan kewajiban buruh dan majikan sudah terpebuhi berarti sudah tidak ada masalah.

Kiai A, pengasuh pesantren di Jombang.

Sedangkan kesejahteraan buruh dianggap sebagai bagian dari besar kecilnya upah yang diterima. Namun demikian masalah upah masih merupakan bagian dari bahasan fiqh mu'amalah.

> Tingkat kesejahteraan buruh tergantung pada besar kecilnya upah yang diterima. Sedangkan besar kecilnya upah yang diterima tergantung pada jenis pekerjaan yang dilaksanakan buruh.
>
> Kiai B, aktivis PW NU Jatim

Pendapat di atas tergolong sebagai wacana kaum Nahdliyin Lama, karena tidak mempersoalkan hak yang layak bagi buruh yang belum diatur dalam fikih mu'amalah. Itulah sebabnya kaum Nahdliyin Baru menghendaki ada perumusan fikih perburuhan yang memberikan perlindungan bagi kaum buruh. Menurut kaum Nahdliyin Baru, pandangan agama terhadap perburuhan, atau barangkali bisa disebut fikih perburuhan, sebenarnya bisa dikembangkan dari sejumlah ayat yang berkaitan dengan kepekerjaan. Hubungan antara manusia dengan sesamanya di dalam fikih termasuk bahasan *mu'amalat*. Pada prinsipnya *mu'amalat* selalu mendasarkan pada dua pijakan penting. Pertama, larangan memakan harta orang lain dengan cara illegal. Kedua, adanya kerelaan dalam melakukan suatu tindakan. Kedua prinsip ini bersumber dari QS an-Nisa, 28, "Janganlah kamu memakan harta sesamamu dengan cara yang batil, kecuali dengan cara pertukaran yang (dilakukan) tanpa paksaan".[159]

Berdasarkan ayat di atas, dalam memperjelas jenis hukum atas suatu kasus, sasaran utama yang dituju fikih mu'amalat adalah bentuk konkret sebuah

[159]Aminoto Sa'doellah, "Memburu Buruh, Problem Qiyas yang Tak Tuntas" dalam Jurnal *Gerbang*, Vol. 03, No. 08, 2000, h. 45.

tindakan. Sesudah bentuk tindak teridentifikasi, kemudian dikembangkan untuk memberikan status kepada *'aqid* (pelaku) dan *ma'qud 'alaih* (obyek). Pembahasan fikih paling jauh hanya menyentuh bentuk serta konsekuensi hukumnya. Fiqh juga tidak pernah menempuh langkah-langkah spekulatif. Sebab fikih terikat dengan suatu catatan bahwa apapun yang telah dan akan dilakukan harus berjalan lurus sesuai al-Qur'an dan as-Sunnah.[160]

Bekerja untuk mendapatkan upah atau menjadi buruh adalah kegiatan produktif yang asalnya tidak lazim ditemukan. Sebelum era industri, ketika masih tradisional, tenaga kerja untuk kepentingan masyarakat diperoleh lewat lembaga gotong royong. Selain itu tenaga kerja juga dapat diperoleh melalui kerja gadai yang dilakukan oleh seseorang karena tidak mampu melunasi hutang-hutangnya. Lembaga perbudakan yang terjadi di beberapa negara, juga termasuk penyerahan kerja secara tradisional kepada orang-orang kaya atau berkuasa.[161]

Dalam hubungan dengan buruh, maka konstruk yang telah berhasil dibangun fikih pertamakali harus dikembangkan. Karena sebelum memasuki dan menetapkan hukum, fikih membuat bayangan bahwa pekerja adalah seorang penjual dan majikan adalah pembeli. Dengan begitu posisi penjual lebih tinggi daripada pembeli. Penjual memiliki kebebasan untuk menentukan sejauh mana dan sebatas apa tenaganya dijadikan barang dagangan.Sementara pembeli tinggal menyesuaikan jumlah uangnya dengan apa yang diinginkan.[162]

Namun kenyataan menjadi lain ketika fikih mengambil keputusan bahwa pembeli (majikan) lebih diutamakan daripada penjual (buruh), sehingga gambaran yang pernah dibangun oleh fiqh kini dirobohkan sendiri. Sebab dalam

[160]Aminoto Sa'doellah, "Memburu Buruh, Problem Qiyas yang Tak Tuntas", h. 45-46.
[161]Aminoto Sa'doellah, "Memburu Buruh, Problem Qiyas yang Tak Tuntas", h. 47-48.
[162]Aminoto Sa'doellah, "Memburu Buruh, Problem Qiyas yang Tak Tuntas", h. 51.

perkembangan selanjutnya, buruh diumpamakan sebagai alat yang selalu 'bisa digunakan' kapan saja sesuai kepentingan sang majikan. Semua yang berlangsung dalam akad lebih diutamakan daripada nilai kemanusiaan.[163]

Pada tingkat praksis, meski yang harus dilakukan buruh disebut dalam akad, namun setelah semua pihak sama-sama menyetujui kontrak, hak-hak buruh dipinggirkan. Majikan sudah tidak perlu lagi memikirkan nasib buruh selanjutnya. Apakah buruh merasa keberatan dengan pekerjaan yang harus dilaksanakan, merasa tidak cocok lagi dengan jenis pekerjaan, apakah tersedia atau tidak fasilitas yang bisa digunakan dalam melaksanakan pekerjaan, kesemua itu tidak tercakup dalam teori-teori fikih. Akibatnya majikan menjadi berkuasa karena uangnya, sementara buruh menempati posisi sebagai hamba karena posisinya yang lemah.[164]

Semua itu terjadi karena fikih kehilangan dinamikanya. Apa yang telah dibangun fikih ternyata sudah ketinggalan zaman karena tidak pernah dilakukan pembaruan. Prinsip hukum bahwa, 'Prinsip hukum berjalan sesuai penyebabnya, apakah ditemukan atau tidak' tidak diterapkan pada pondasi bangunan fikih tersebut. Padahal kaidah ini menekankan semangat fikih yang dinamis sesuai dengan konteks dan obyektivitas sebagai 'penyebab' (*'illat*) hukum tersebut.[165]

Pentingnya mendialogkan antara *'illat* dengan konteks sosiologis yang dihadapi adalah karena pertanggungjawaban fiqh bukan hanya kepada Tuhan tetapi juga kepada manusia. Pada masalah buruh, misalnya, telah terjadi proses qiyas yang dilakukan secara tidak sempurna. Sebab untuk memandang masa kini harus dilakukan dengan menjadikan masa lalu sebagai tolok-ukur. Cara seperti ini

---

[163] *Ibid*
[164] *Ibid*
[165] Aminoto Sa'doellah. "Memburu Buruh, Problem Qiyas yang Tak Tuntas", h. 51.

ADLN - Perpustakaan Unair

selain menyesatkan juga merugikan. Itulah sebabnya perlu dilakukan pengembangan fiqh dengan cara baru yang membuat fiqh menjadi akrab lingkungan.[166]

Patut dipertanyakan apakah fiqh yang selama ini diposisikan sebagai tulang punggung ilmu-ilmu keislaman menyediakan diri dalam pembelaan terhadap kaum buruh yang bernasib buruk. Kalau memang tidak, harus dilakukan pembongkaran terhadap fiqh untuk dibangun kembali sebuah fiqh baru yang revolusioner. Problem metodologinya terletak pada pertautan tiga hal: *makna*, *lafadz* dan *'illat*. Ketiga hal ini sering dibahas terkaitkan dengan qiyas, namun ketika sudah selesai dikaji problematika *'illa*nya, muncul masalah baru.[167]

Realitas dan fakta yang diamati menjadi terlupakan penyelesaiannya. Pembahasan dilakukan tidak sampai pada kesadaran aktif yang mendorong adanya aksi individual buruh dan sebuah aksi universal di mana pemikir ushul fiqh menginduksikan (baca: istiqra'i) temuan-temuan empirisnya. Dalam konteks ini diperlukan pembahasan lebih jauh bahkan hingga berhubungan dengan 'Revolusi Agama'.[168]

Istilah buruh sempat menjadi perdebatan yang sengit, berkaitan dengan pendefinisian yang lebih tepat tentang buruh. Perbincangan diharapkan mampu memberikan gambaran yang jelas tentang siapa yang layak disebut sebagai buruh dan siapa yang layak disebut sebagai majikan. Seorang pegawai bank misalnya, sering dikatakan sebagai kelompok profesional bukan buruh. Seorang manajer perusahaan tidak mau disebut sebagai buruh dan lebih senang disebut sebagai

[166]Aminoto Sa'doellah, "Memburu Buruh, Problem Qiyas yang Tak Tuntas", h. 52.
[167]Maulidin, "Sesaji: Buruh", dalam Jurnal *Gerbang*, Vol. 03, No. 08, 2000, h. 3.
[168]*Ibid.*

pimpinan perusahaan, bahkan seorang mandor di sebuah perkebunan lebih suka disebut sebagai *security*, dan seterusnya.[109]

Terminologi yang pas bagi buruh harus dilihat dari kacamata kapital. Kepemilikan terhadap modal dan aset-aset produksi bisa dipakai untuk menarik garis tegas klasifikasi buruh dan majikan. Buruh adalah semua komponen perusahaan yang tidak terlibat sedikitpun dalam kepemilikan aset-aset perusahaan (kapital). Sedangkan majikan adalah komponen perusahaan yang punya kepemilikan terhadap aset-aset perusahaan. Dengan demikian, istilah buruh tidak terkait dengan status profesi. Seorang manajer yang punya status cukup tinggi di sebuah perusahaan digolongkan sebagai kaum profesional sebetulnya adalah buruh, karena posisinya tidak terkait dengan kepemilikan perusahaan yang dipimpinnya. Keuntungan yang diperoleh perusahaan tidak dengan sendirinya menjadi milik seorang manajer, tapi milik para pemilik modal.[110]

Kembalinya laba perusahaan, yang dalam analisis Marxian kemudian disebut dengan nilai lebih. Kelompok atau orang yang memiliki dan menikmati nilai lebih yang layak disebut sebagai majikan, sedangkan pihak yang terlibat dalam proses penciptaan nilai lebih disebut dengan buruh. Inti nilai lebih dijadikan sebagai sudut pandang utama untuk membuat kategori buruh dan majikan, termasuk untuk melihat ada dan tidaknya proses perburuhan dalam setiap relasi-relasi ekonomis. Artinya, setiap relasi yang di dalamnya berlangsung proses menghasilkan nilai lebih, dengan sendirinya telah terjadi hubungan perburuhan. Hal ini juga berlaku untuk institusi semacam yayasan, LSM, atau apa pun namanya. Misalnya pada kantor pengacara, ada bos yang sering hanya jual

[109]Mulli Trisne, "Buruh, Siapa sih Sampeyan?" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 08, Vol. 03, 2000, h. 4.

[110]Mulli Trisne, "Buruh, Siapa sih Sampeyan?", h. 4-5.

nama saja. Padahal bagian terbesar dari pendapatan masuk ke kantong dia, sementara yang kerja, tenaga-tenaga sarjana hukum yang baru lulus itu justru hanya mendapatkan upah yang lebih rendah. Paling mereka hanya dikasih transpor saja, sedangkan honor dari klien lebih banyak dia yang ambil.[171]

Kasus-kasus semacam ini bisa diterapkan di perusahaan-perusahaan PMA di Indonesia. Misalnya perusahaan Bir Bintang, beberapa manajer bisa diikutsertakan sebagai bagian dari serikat buruh untuk mengadakan perundingan dengan *general manager*nya. Embrio kesadaran kelas buruh level menengah bisa dilihat dari munculnya Federasi Organisasi Keuangan Bank Asing (FOKUBA). Anggotanya terdiri dari orang-orang yang mengerti betul perhitungan akuntansi dan manajemen. Mereka sadar bahwa sumber kebangkrutan bank atau likuidasi adalah IMF. Persepsi yang dibangun adalah likuidasi bank-bank merupakan syarat yang dikehendaki oleh IMF. Mereka paham bahwa kekuatan modal atau kapital selama ini tidak tersentuh karena posisinya tidak pada kepemilikan modal tapi sebatas mengembalikan modal. Keuntungan dan kebangkrutan modal bank merupakan bagian yang terpisah dari upah yang harus diterima. Mereka sadar sebagai bagian dari kelas buruh, sehingga tidak bisa dikenakan tanggungan atas kebangkrutan modal bank. Upah tetap harus dibayar, terlepas modalnya masih tersisa ataukah habis sama sekali.[172]

Istilah buruh secara jelas menunjuk pada sistem relasi kerja yang melibatkan dua kekuatan yaitu subyek dan obyek. Kekuatan pertama adalah pesuruh (majikan) yang berposisi sebagai subyek dan yang kedua adalah yang diperintah (buruh) yang berposisi sebagai obyek. Berbeda dengan istilah pekerja

---

[171]Multi Trisna, "Buruh, Siapa sih Sampeyan?", h. 5.
[172]Multi Trisna, "Buruh, Siapa sih Sampeyan?", h. 5-6.

yang lebih menunjuk pada proses. keberadaan sebuah obyek dan subyek tidak nampak. Pekerja itu mandiri, seorang manajer bisa disebut pekerja, seorang insinyur itu itu pekerja. Ini tentu berbeda dengan buruh. Hal ini bisa dibandingkan dengan bahasa Inggris, yang membedakan antara istilah *workers* dan *employer*.[173]

Relasi subyek-obyek berpeluang memunculkan kesadaran koletif dari sebuah kelas sedangkan pekerja lebih cenderung menampilkan kesadaran individual. kesadaran ketasnya relatif tidak muncul. Hal ini terbukti dengan idiom yang menyertai diskursus pekerja yaitu 'ikut memiliki' (*melu handarbeni*) yang dimasukkan ke dalam hubungan kerja. Relasi ekonomis yang berisi tentang untung-rugi dan hak-hak buruh direduksi ke dalam istilah 'ikut memiliki' yang disejajarkan artinya dengan 'ikut merasakan'. Penyejajaran ini jelas tidak tepat, karena tidak logis orang yang tidak memiliki bisa ikut merasakan.[174]

Selanjutnya, dengan menunjuk istilah "*ngenger*" yang merupakan warisan pola hubungan *bendoro-abdi* dalam tradisi Jawa masa lalu --- sebagai basis pemahaman hubungan majikan-buruh. Padahal, dalam konteks hubungan yang bersifat '*ngenger*' itu, walaupun *abdi* tidak memiliki kekuatan tawar, tetapi konteks tradisi menjadi alat pemaksa (pada tingkatan kognisi) yang efektif bagi majikan untuk melindungi dan *ngopeni*. Ketika konsep-konsep tradisional (dalam artian, konsep yang ditopang tradisi) hendak ditransformasikan ke pola hubungan yang bercorak modern dan rasional, kecenderungan reduksi dan manipulasi hampir selalu menyertainya. Di masa Orde Baru, buruh adalah sekelompok orang

[173] *Ibid.*
[174] *Ibid.*

yang '*ngenger*' pada majikan, tetapi persoalannya, "Sudah '*ngenger*', terus tidak diperhatikan.[175]

Posisi buruh di Indonesia yang masih sangat memprihatinkan perlu mendapat perhatian lebih banyak. Dalam hal ini negara berfungsi menjaga posisi mereka agar terhindar dari eksploitasi pemilik modal. Realisasi peran negara dalam konteks perburuhan secara umum adalah mengeluarkan kebijakan perburuhan berupa undang-undang dengan segala perangkat aturan pendukungnya untuk memproteksi buruh dari kesewenangan kapitalis. Hal ini harus dilakukan sebagai konsekuensi logis dari tugas negara mensejahterakan rakyatnya.[176]

Dalam proses pengambilan kebijakan, negara harus partisipatif, dengan memperhatikan suara-0suara kritis yang disampaikan baik secara kolektif maupun secara personal. Serikat buruh memegang peranan strategis karena memiliki kekuatan legal formal untuk bisa mengakses langsung kepada pengambil kebijakan. Tingkat keterlibatan serikat buruh dalam proses pembuatan kebijakan bisa dijadikan salah satu indikasi untuk melihat seberapa tinggi tingkat responsivitas suatu kebijakan yang dikeluarkan. Namun problem yangb sulit dipecahkan adaalah apakah semua serikat buruh harus dilibatkan secara langsung atau cukup diwakili salah satu serikat buruh? Hal ini semakin sulit ketika muncul beberapa serikat buruh aliran dengan basis ideologi yang berbeda.[177]

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa dalam kaitan dengan perjuangan perbaikan nasib buruh, wacana lama menunjukkan ciri-ciri yang menganggap sudah ada fikih yang mengatur hubungan buruh dan majikan, majikan sebagai pihak pembeli jasa patut diutamakan, dan gerakan buruh tak

---

[175]Mulli Trisna, "Buruh, Siapa sih Sampeyan?", h. 9.
[176]*Ibid.*
[177]*Ibid.*

lepas dari politik dan ideologi. Sedangkan ciri-ciri wacana lama adalah bahwa perlu ada rumusan fikih baru tentang hubungan buruh dan majikan, posisi tawar buruh masih rendah disbanding posisi majikan, dan gerakan buruh seharusnya bersifat ekonomis, non politis dan non ideologis sebagaimana tampak dalam table berikut ini:

Tabel 5.13
Wacana tentang Memperjuangkan buruh

Ciri-ciri wacana lama tentang Memperjuangkan buruh	Ciri-ciri wacana baru tentang Memperjuangkan buru
- Sudah ada fikih yang mengatur hubungan buruh dan majikan - Majikan sebagai pihak pembeli patut diutamakan - gerakan buruh tak lepas dari politik dan ideologi	- Perlu ada rumusan fikih baru hubungan buruh dan majikan - Posisi tawar buruh masih rendah dibanding posisi majikan - Gerakan buruh seharusnya bersifat ekonomis, non politis dan non ideologis

10. Memisahkan Politik dari Urusan Ukhrawi

Kaum Nahdliyin Lama beranggapan bahwa antara politik dan agama tidak bias dipisahkan. Karena itu untuk kepentingan politik, bisa saja dilakukan istighotsah atau doa bersama.

> Agama itu mengatur semua urusan, seperti masalah sosial, politik, hukum dan lain-lain. Karena itu ketika timbul masalah politik, maka tidak ada salahnya apabila kemudian dilakukan pemecahan dengan pendekatan agama.
>
> Kiai G, pengasuh pesantren Yogyakarta.

Pendekatan agama bisa berupa doa *munajat* (mohon keselamatan) kepada Allah. Karena itu ketika ada masalah duniawi yang menghimpit, tidak ada salahnya apabila dilakukan istighotsah.

> Istighotsah, adalah doa *munajat* (mohon keselamatan) kepada Allah, yang dilakukan ketika seseorang atau kelompok masyarakat menginginkan atau menghindari sesuatu yang bersifat duniawi atau ukhrawi. Karena itu istighotsah untuk kepentingan politik tidak dilarang.
>
> Kiai B, aktivis PWNU Jatim

Sementara kaum Nahdliyin Baru memberikan respons sebagai berikut. Acara istighotsah yang digelar PB NU pada 29 April 2001, mendapat reaksi pro-kontra dari masyarakat. Tanggapan-tanggapan yang muncul selama ini cenderung menyalahkan NU, karena telah menggunakan idiom agama untuk kepentingan politik terbatas. Rencana penggunaan istilah *bughat* beberapa waktu lalu oleh ulama NU untuk menghukumi orang-orang yang anti-Gus Dur serta merta dikaitkan dengan kata *jihad* yang biasanya mengandung pengertian yang brutal dan sarat kekerasan. Hal ini makin runyam karena ada satu golongan dalam NU yang mau 'mati' untuk membela Gus Dur.[178]

Tampaknya, cara orang menanggapi tindakan elite NU sekarang sudah bergerak terlalu jauh, sehingga menempatkan NU pada posisi yang identik dengan kelompok yang suka pada kekerasan dan fanatisme. Kesan ini mudah muncul karena ca ra media massa memberitakan ucapan-uacapan ulama NU cenderung mengarah pada penciptaan kesan semacam itu.[179]

Sebenarnya ada cara pandang lain untuk memberi imbangan atas pencitraan yang bisa dianggap keliru mengenai tindakan politik NU. Atas cara tertentu, uraian ini bisa dianggap sebagai apologia belaka untuk mengesahkan tindakan elite NU yang sudah sejak awal diandaikan 'pasti salah'. Tetapi dengan cara pandang yang positif, inilah cara lain untuk memaknai 'tindakan budaya' warga NU yang, seperti laiknya 'tindakan budaya' yang lain, selalu mengandung penafsiran yang mendua.[180]

Istighotsah secara harfiyah berarti minta pertolongan kepada Allah swt. Dalam tradisi NU, dikenal sejumlah doa yang ditulis dengan begitu indah dan

[178]Ulil Abshar-Abdalla, "Menduniawikan Politik", dalam *Kompas*, 15 Mei 2001.
[179]*Ibid.*
[180]*Ibid.*

menyentuh untuk memohon pertolongan kepada Allah. Doa '*Akasyah*' yang sangat dikenal di kalangan di lingkungan Syi'ah, tetapi juga populer di kalangan warga NU adalah salah satu contoh doa yang terkadang digunakan untuk meminta pertolongan kepada Tuhan.[181]

Doa merupakan cerminan dari hubungan yang sangat pribadi antara seorang hamba dengan Tuhannya. Sebaliknya sebuah doa memang dilakukan secara sembunyi dalam suatu tindakan yang menyerupai 'solilokui' atau percakapan pribadi dengan Tuhan. Pertanyaannya, kenapa orang-orang NU mesti melakukan doa secara massal di tempat umum dengan disaksikan oleh ribuan orang? Apakah doa semacam itu tidak terjatuh kepada 'pamer kekuatan' yang berlawanan dengan inti doa itu sendiri? Apa yang dikehendaki dengan doa kolosal seperti dalam istighotsah semacam itu?[182]

Apa yang dilakukan orang-orang NU di Senayan itu 100 persen tidak ada hubungannya dengan doa. Dikhawatirkan, jika orang-orang NU masih berniat melakukan doa dengan cara yang demikian kolosal itu, inti Sri doa itu sendiri akan terkisis sama sekali. Bahkan jika diukur dari ajaran NU sendiri yang melarang orang untuk beribadah dengan tujuan 'pamer' atau '*riya*', istighotsah semacam itu akan terjatuh juga pada riya. Suatu ibadah yang dilakukan dengan tujuan pamer akan menyebabkan amal itu sia-sia, tidak mendapatkan pahala dari Tuhan.[183]

Diakui atau tidak, istighotsah NU tersebut merupakan tindakan politik dengan menggunakan idiom agama. Tindakan semacam itu dapat dipandang sebagai cara masyarakat melakukan 'lobi' dari luar gedung parlemen untuk

[181] *Ibid.*
[182] *Ibid.*
[183] *Ibid.*

mempengaruhi kebijakan-kebijakan dalam parlemen. Dengan kata lain hal itu merupakan *outdoor political lobby* yang dilakukan masyarakat sebagai tandem dari lobi dalam ruangan yang dilakukan oleh politisi partai. Dua-duanya harus ditempatkan pada kontinum yang saling berhubungan.[184]

Kurang tepat pandangan yang mengatakan bahwa usai pemilu, seluruh urusan politik kenegaraan dipindahkan ke parlemen, dan masyarakat akan menjadi penonton pasif yang hanya bisa menggerutu atau berteriak dari luar arena. Dengan memasuki era demokrasi multi partai, seharusnya setiap orang sadar bahwa karakter berpolitik telah berubah total. Dari keadaan di mana politik hanya merupakan urusan segelintir orang seperti pada zaman Orde Baru, berubah ke situasi baru di mana politik menjadi semacam long life vocation, suatu panggilan seumur hidup yang harus ditunaikan oleh setiap orang. Secara prosedural memang mandat kekuasaan telah diberikan rakyat kepada wakil-wakilnya di parlemen melalui pemilihan umum. Namun mandat semacam itu diberikan hanya untuk kepraktisan pengambilan keputusan. Bagaimana mungkin mendengar kehendak 200 juta lebih penduduk Indonesia, jika tidak ada prosedur demokrasi perwakilan yang memudahkan secara teknis menentukan kebijakan dalam pengelolaan kehidupan publik.[185]

Mandat yang diberikan rakyat dalam pemilu hanya menyodorkan legalitas, tetapi tidak serta merta mengandung suatu legitimitas sejauh masyarakat memberikan dukungan atasnya, tetapi menjadi *illegitimate* jika mereka memprotes kebijakan yang di ambil di sana. Jika kedudukan parlemen jatuh pada situasi di mana ia hanya memegang legalitas saja dan kehilangan dukungan dari

[184] *Ibid.*
[185] *Ibid.*

masyarakat luas, maka sebenarnya parlemen hanyalah jasad tanpa ruh. Dalam keadaan seperti ini, kita seolah menyelenggarakan kehidupan yang demokratis, sebab ada yang mengatakan kebijakan publik yang tercipta melalui prosedur yang demokratis. Tetapi dari segi substansi sebetulnya itu hanya demokrasi prosedural, tanpa spirit demokrasi. Kita harus menjauhi demokrasi prosedural seperti itu.[186]

Bagaimana kita bisa mengetahui bahwa suatu protes yang dilakukan oleh masyarakat adalah '*legitimate*'? Bukankah tidak mustahil setiap anggota masyarakat dapat bersuara menurut kehendak hatinya, dan mengatasnamakan seluruh rakyat? Apakah tidak mungkin terjadi bahwa kelompok yang bersuara keras, meski kecil konstituennya, dapat menguasai arena politik?[187]

Dalam hal ini kita harus berbicara mengenai problem pengorganisasian masyarakat. Dalam hal ini pula kita dapat mengatakan bahwa demokrasi yang sehat tidak mungkin tercipta tanpa fondasi pengorganisasian masyarakat yang baik. Tanpa organisasi yang baik, maka setiap orang dapat dengan leluasa berteriak bahwa suaranya mewakili kepentingan umum. Kepentingan-kepentingan masyarakat yang berbeda dapat diketahui melalui pendapat yang diterminkan oleh organisasi-organisasi sosial yang sungguh-sungguh hidup dan bekerja dalam masyarakat.[188]

Proses-proses politik dalam parlemen harus berintegrasi secara '*deliberatif*' dengan suara-suara di luar parlemen yang tercermin melalui kelompok-kelompok masyarakat sipil. Kita tidak bisa mengandaikan bahwa proses politik dalam parlemen adalah ibarat ring tinju di mana ada suatu pembatas yang jelas antara pemain dan penonton. Andaian semacam itu persis

[186] *Ibid.*
[187] *Ibid.*
[188] *Ibid.*

sama dengan prinsip yang dianut dalam sistem politik 'otoriter birokratis' zaman Orde Baru. Seolah ada elite yang lebih tahu mengenai kebijakan publik, dan orang lain hanya menurut saja. Jika kita sekarang tidak sabar dengan suara-suara dalam masyarakat yang hendak ikut campur dalam proses politik parlementer, jika kita cepat marah dengan keamburadulan gerakan-gerakan masyarakat di luar parlemen, maka jangan-jangan kita masih membawa mental lama. Yaitu mental politik 'otoriter birokratis' ala Orba yang elitis dan menjauhi setiap kecenderungan populis.[189]

Risiko paling besar membuka ruang demokrasi dalam masyarakat di mana organisasi-organisasi sipilnya masih lebih dan mengidap penyakit primordialisme yang akut, adalah membuka kotak pandora. Hanya ada satu cara cepat untuk mengatasi keadaan yang semrawut seperti kita alami sekarang: menghentikan sama sekali proses demokrasi itu sendiri. Tentu hal ini tidak dikehendaki semua orang. Bagi kita semua, demokrasi sudah menjadi imperatif moral yang tidak bisa lagi dihindari.[190]

Yang harus kita atasi sekarang adalah dua hal. Pertama, jangan sampai demokrasi yang baru kita tanam kemarin sore itu terjatuh menjadi 'demokrasi prosedural' yang kering dan menguntungkan segelintir orang partai yang sulit diminta pertanggungjawaban oleh publik. Kedua, jangan sampai gaduhnya suara masyarakat yang ingin menikmati buah demokrasi jatuh pada suasana *chaos* yang berujung pada kekerasan.[191]

Istighotsah harus diakui oleh orang NU sendiri sebagai tindakan politik. Warga NU tidak usah malu, jika dalam melakukan sesuatu yang berbau agama

---

[189] *Ibid.*
[190] *Ibid*
[191] *Ibid.*

mereka sebenarnya mempunyai pamrih politik. Sikap tanggung malah membuat mereka menjadi sasaran kritik orang lain. Dalam alam demokrasi multipartai saat ini, pamrih politik menjadi sesuatu yang wajar, dan harus dirundingkan agar mencapai titik temu yang memuaskan semua pihak.[192]

Dapat dikatakan bahwa istighotsah NU, pertama, bukan sebagai tindakan agama. Apabila dikatakan sebagai tindakan agama, dikhawatirkan istighotsah yang kolosal seperti itu malah tidak akan mendapat pahala dari Tuhan, karena ada unsur 'pamer kekuatan' di dalamnya. Daripada mengharap pahala dari Tuhan yang belum tentu bisa diperoleh, lebih baik tindakan itu dimaknai sebagai sestau yang sepenuhnya bersifat profan dan duniawi. Sebagai tindakan duniawi, warga NU yang melakukan istighotsah layak berharap mendapat pahala duniawi. Istighotsah adalah tindakan duniawi dalam politik pengelolaan kehidupan publik, di mana setiap orang berhak untuk bersuara. Dengan cara semacam itu, justru tampak acara seperti itu sebagai arena tempat orang-orang kecil dari pedesaan belajar politik yang baik.[193]

Namun sebagai arena pendidikan politik, ada kelemahan yang harus diperbaiki dalam praktik *istighotsah* selama ini. Kelemahan pokoknya adalah bahwa istighotsah yang dilakukan oleh warga nahdliyin tidak menjadi sarana 'mendidik' orang-orang kecil mengenai hak-hak politik mereka yang tentu dengan cara yang pas dengan kultur NU. Bahkan untuk menghindari kesan bahwa istighotsah adalah sesuatu yang bersifat politis, tokoh-tokoh NU sengaja mengisi acara itu dengan doa-doa saja, tanpa ada semacam 'penerangan' mengenai suatu

[192] *Ibid.*
[193] *Ibid.*

soal yang mestinya menjadi perhatian publik. Dengan cara semacam itu, istighotsah lalu menyerupai kuitansi kosong yang tidak jelas isinya.[194]

Apabila istighotsah memang merupakan tindakan politik sejak dari mulanya, maka seharusnya arena itu menjadi tempat warga NU menyuarakan kehendaknya dengan jelas dan tegas kepada kelompok lain. Artinya, kuitansi istighotsah itu harus diisi dengan harga politik yang dikehendaki oleh warga NU. Dalam acara yang kolosal semacam itu, warga NU mestinya juga mendapat penerangan yang jernih mengenai proses-proses politik yang sedang berlangsung dalam negeri kita. Visi politik ke-NU-an juga bisa disampaikan dalam kesempatan itu.[195]

Dengan cara seperti itu orang lain akan mengetahui persis apa yang dikehendaki warga NU. Jika istighotsah dibiarkan menggantung maknanya antara 'tindakan duniawi' dan 'tindakan ukhrawi', maka dampaknya terhadap penentuan kebijakan publik akan lemah. Karena dalam arena itu elite NU tidak berkata apa-apa selain hanya berdoa dan berdzikir, maka orang lain hanya bisa menafsirkan secara liar apa kemauan warga NU melalui acara itu. Demikian pula warga Nahdliyin yang ikut dalam acara itu juga kehilangan untuk belajar mengenai politik secara benar.[196]

Dengan kata lain, *istighotsah* sebenarnya bisa 'disulap' menjadi arena pembelajaran politik (*civic education*) yang massal. Dalam arena ini, elite NU bisa mendidik warga Nahdliyin agar menghindari kekerasan dalam menjalin proses berdemokrasi. Sebab jika kekerasan itu tidak dicegah, seluruh proses demokrasi yang sedang berlangsung saat ini bisa bubar. Hal ini bisa terjadi

[194] *Ibid.*
[195] *Ibid.*
[196] *Ibid.*

apabila elite NU menyadari bahwa proses-proses politik dalam alam demokrasi merupakan sesuatu yang bersifat duniawi, meski bisa juga dimaknai secara personal sebagai tindakan ukhrawi. Pada tataran publik, semua tindakan politik harus dimaknai sebagai tindakan duniawi, agar tidak ada suatu klaim pada kelompok tertentu bahwa tindakannya adalah lebih ukhrawi daripada yang lain, dan dengan demikian mengandung klaim moral yang lebih tinggi.[197]

Sebagai tindakan politik, istighotsah tidak usah disanggah sebagai usaha memperalat agama untuk tujuan politik. Orang-orang yang datang dari luar kultur NU sebaiknya memahami bahwa ekspresi politik NU hanya bisa disampaikan melalui idiom yang akrab dengan alam pikir warga NU sendiri. Kedudukan istighotsah, dengan demikian, setara dengan protes warga miskin kota yang terorganisasi. Keduanya adalah cerminan dari proses demokrasi yang berlangsung pada dua level sekaligus: di level resmi yang ada di gedung parlemen, dan level tidak resmi yang ada di luar gedung. Dua proses itu sebaiknya dipandang sebagai kontinum yang saling berhubungan. Memang proses demokrasi yang *deliberiti* demikian itu mengandung sejumlah ketidakstabilan, selama sistemnya belum terlembaga.[198]

Akhirnya diharapkan agar pimpinan NU tidak lagi malu-malu untuk berpolitik secara duniawi. Seharusnya makna politik diperluas agar tidak sebatas urusan mempertahankan atau menjatuhkan seorang presiden, tetapi lebih memberdayakan masyarakat kecil, sesuai dengan misi profetis Islam yang membela hak-hak orang lemah. Untuk itu diharapkan kiai-kiai NU merintis

---

[197] *Ibid.*
[198] *Ibid.*

tindakan politik duniawi yang luas cakupannya, dengan semangat profetis Islam sebagai landasan etisnya.[199]

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa mengenai hubungan antara politik dan agama, wacana lama menunjukkan ciri-ciri bahwa politik tidak bisa lepas dari agama, *istighotsah* bisa dilakukan untuk kepentingan apapun, termasuk politik, dan berpolitik sebagai bagian dari ibadah. Sedangkan ciri-ciri wacana baru adalah bahwa politik harus dipisahkan dari urusan agama, seharusnya istighotsah dilakukan semata-mata untuk ibadah, dan berpolitik hendaknya menggunakan prinsip duniawi yang rasional seperti dikemukakan dalam tabel berikut:

Tabel 5.14
Wacana tentang Politik dan agama

Ciri-ciri wacana lama tentang politik dan agama	Ciri-ciri wacana baru tentang politik dan agama
- politik tidak bisa lepas dari agama	- politik harus dipisahkan dari urusan agama
- istighotsah bias dilakukan untuk kepentingan apapun, termasuk politik	- seharusnya istighotsah dilakukan semata-mata untuk ibadah
- berpolitik sebagai bagian dari ibadah	- berpolitik hendaknya menggunakan prinsip-prinsip duniawi yang rasional.

11. Kendala bagi Pengembangan Kedaulatan Rakyat

Selama ini demokrasi diidentikkan dengan politik, sehingga demokratisasi dilakukan dengan perjuangan lewat politik. Setidaknya demikian wacana yang berkembang di kalangan kaum Nahdliyin Lama.

> Demokrasi itu artinya kedaulatan di tangan rakyat. Kemudian aspirasi mereka disalurkan melalui partai-partai politik. Dengan demikian

[199] *Ibid.*

ADLN - Perpustakaan Unair

> perjuangan partai politik adalah perjuangan aspirasi rakyat. Apapun jenis perjuangannya tetap sebagai cerminan perjuangan demokrasi.
>
> Kiai K, aktivis partai politik di Jakarta.

Akan tetapi apakah politik itu sendiri harus meninggalkan moralitas, padahal agama sangat berperan dalam pengembangan fungsi moral.

> Perjuangan politik adalah perjuangan untuk memenangkan konsep yang dipersiapkan. Karena itu moralitas menjadi nomer dua dalam perjuangan politik. Perjuangan politik dapat disamakan dengan perang, yang harus menggunakan strategi dan taktik serta trik-trik untuk mencapai kemenangan.
>
> Kiai L, aktivis partai politik di Jatim

Peristiwa pemilihan presiden dalam Sidang Umum MPR bulan Oktober 1999 yang lalu merupakan sumber dari kekalutan politik yang mendera sekarang. Terpilihnya Presiden Abdurrahman Wahid secara demokratis, di satu pihak menghamparkan basis legitimasi bagi formasi kepemimpinan politik baru. Tetapi ia juga sekaligus meniupkan ketidakseimbangan parlementarian: bahwa komposisi perbandingan suara menjadi tidak representatif antara PDI-P sebagai pemenang dalam Pemilu 1999 dan kenyataan bahwa Megawati tidak terpilih sebagai presiden.[200]

Keterangan yang dapat menjelaskan episode itu adalah bahwa faktor-faktor non-electoral telah lebih menentukan dibandingkan dengan perolehan suara dalam pemilu. Faktor-faktor itu menyangkut pandangan budaya politik serta kuatnya sentimen keagamaan, yang menggalang kekuatan 'Poros Tengah' bagi penjegalan Megawati sebagai calon presiden. Pemebenaran teoretis memang dapat saja diajukan dengan mengacu kepada sistem ketatanegaraan dalam UUD

[200]Maulidin, "Involusi Transisi" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 10, Vol. IV, 2001, h. 3.

1945 yang menyatakan bahwa kedaulatan di tangan rakyat dan dilakukan sepenuhnya oleh MPR. Dengan demikian pemilu bukan babak final pencapaian tangga kekuasaan politik melainkan sandaran konstitutif.[201]

Bahwa figur Gus Dur dalam pandangan sebagian orang sebagai pendekar demokrasi adalah sebuah kebetulan yang tak terencana yang baru dapat diterangkan kemudian. Tetapi lebih dari personifikasi perorangan, menyemaikan benih-benih demokrasi adalah soal meletakkan landasan kebudayaan politik yang kondusif dan permanen bagi praktik berdemokrasi yang sehat. Itulah sebenarnya tantangan terberat pemerintahan pasca Orde Baru.[202]

Dapat dikatakan bahwa suatu konsensus kebijaksanaan telah tercapai dalam SU MPR 1999 untuk melayani kebuntuan politik yang mencemaskan saat itu. Namun konsensus itu kemudian terbawa ke dalam pengaturan komposisi kabinet, yang menunjukkan bahwa nafsu kekuasaan tidak mudah dipercayakan sekedar demi cita-cita abstrak sebuah sistem demokrasi. Pelajaran penting yang bisa diambil dari semua itu adalah bahwa budaya politik kita masih jauh dari semangat demokrasi modern yang meniscayakan hadirnya transaksi-transaksi rasional.[203]

Setelah itu terjadi lagi koalisi partai yang bersepakat menggulingkan Gus Dur untuk kemudian menaikkan Megawati ke kursi kepresidenan yang ternyata juga tidak pernah memberikan penjelasan memuaskan. Sejauh yang bisa diamati, argumen-argumen yang dimunculkan bukan merupakan alasan yang bersifat proposisi positif, yakni pertanyaan-pertanyaan imperatif tentang mengapa mereka hsrus mendukung Mega, melainkan lebih bersifat proposisi negatif mengapa

[201]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 3.
[202]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 3.
[203]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 3.

bukan Gus Dur yang harus didukung. Sikap anti-Mega ketika Sidang Umum MPR berlangsung pada 1999 tidak sama dengan sikap pro-Gus Dur. Begitu pula sikap anti-Gus Dur ketika Sidang Istimewa MPR tahun 2001 tidak sama dengan sikap pro-Mega.[204]

Kenyataan pertama yang segera terlihat begitu Kabinet Persatuan tersusun adalah memercikny a api pertentangan intra elite yang kian menajam, yaitu antara faksi-faksi pemegang kekuasaan yang diperoleh dari suara rakyat dalam pemilu. Pokok pertentangan tidak terjadi berdasarkan perbedaan visi

Kondisi semacam ini yang dengan mudah mengarahkan ambisi politik partikular untuk bereksperimen dengan peralatan politik demokrasi modern, meski tanpa pemahaman substansial tentang filosofi dan fungsi peralatan politik itu. Bahaya dan eksperimentasi semacam itu adalah bahwa dalam kondisi budaya politik elite penguasa yang masih berkelas taman kanak-kanak, kegagalan eksperimentasi dapat mempertebal sentimen irrasional politik di kemudian hari.[205]

Tidak adanya rumusan yang tersepakati secara jelas sebagai agenda reformasi pasca lengsernya Suharto, telah membawa konsekuensi lanjutan yang merepotkan. Kehidupan budaya politikdan mekanisme ketatanegaraan yang ada dibiarkan tumbuh bersama tanpa adanya kebijakan untuk menghubungkan perkembangan keduanya dalam suatu dialektika yang produktif. Yang terjadi adalah bahwa sejalan dengan ekspansi politik ketatanegaraan yang melindas sektor budaya politik, maka nilai-nilai budaya modern menggeser nilai-nilai

[204]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 3-4.
[205]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 4.

budaya tradisional yang sebesarnya masih besar perannya sebagai pembentuk identitas, sebagai kontrol sosial dan kontrol moral.[206]

Dapat dibayangkan bagaimana mengerikannya ketika nilai-nilai pragmatisme yang diusung oleh prosedur-prosedur ketatanegaraan modern itu ketika berkelindan dengan watak komunalistik yang masih menggelayuti dunia politik. Doktrin-doktrin keagamaan yang masih berfungsi sebagai perangkat kontrol sosial akan dengan mudah menjadi 'aset ekonomi' sekelompok preman untuk menghancurkan tempat-tempat maksiat sesuai proyek yang dipesankan oleh 'pengusaha'.[207]

Sementara itu di kalangan para elit politik yang bergerak di sektor negara, ikatan-ikatan kebudayaan politik tradisional yang bersifat komunalistik itu menjadi jalur cepat untuk menerobos batas-batas kepolitikan modern. Terbentuknya jaringan lintas-fraksi atau koalisi lintas-partai di panggung politik nasional yang berhasil menggusur Gus Dur agaknya tidak mudah dijelaskan dari sudut bacaan sistem perpolitikan modern, tanpa disertai latar komunalisme budaya politik dari masing-masing aktor yang terlibat di dalamnya.[208]

Persoalannya bukan politik komunalisme itu sendiri, melainkan pemutlakan politik komunalisme itu sebagai wacana publik. Tentu saja secara sosio-antropologis , komunalisme merupakan fakta budaya yang hidup nyata dan dipelihara oleh suatu komunitas. Masalah muncul bila prinsip-prinsip komunalisme itu hendak dipakai sebagai norma politik bernegara. Dalam hal ini

[206]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 5.
[207]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 5.
[208]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 5.

akan terjadi penyeragaman politik dan fondasionatisasi pandangan hidup publik, yakni hal yang bertentangan dengan prinsip pluralitas sistem demokrasi.[209]

Untuk membangun masyarakat yang demokratis dengan landasan tegaknya masyarakat sipil menjadi suatu keniscayaan apabila dipenuhi sejumlah persyaratan. Yakni, upaya tersebut harus dimulai dari penguatan aspek mikro-politik --- keluarga, pertemanan, warung kopi, jama'ah tahlilan, dan sebagainya --- yang akan menggiring ke arah terbentuk sebuah politik subyektivitas. di mana subyek-subyek modern memiliki kesadaran dan kekuatan, baik terhadap monster dingin negara maupun mikro-fasisme laten dalam diri setiap orang. Dengan demikian politik bukan lagi sekedar perebutan kekuasaan, melalui intrik dan caci-maki dan bahkan politik bergeser dari keberpihakan etis dan dimuarakan pada upaya perubahan dalam masyarakat dan kehidupan sehari-hari.[210]

Banyak negara yang gagal membangun demokrasi pada masa transisi karena tidak terkonsolidasinya agen-agen demokrasi. Akibatnya muenul kembali regime otoriter baru. Indonesia yang berada dalam transisi demokrasi, bukan tidak mungkin akan terjerumus ke arah itu, jika persaingan antar elit pimpinan nasional tetap lebih menonjol daripada membangun kompromi. Pernyataan-pernyataan yang terlontar dari mulut para elit terkadang terasa begitu sesak untuk disimak.[211]

Kondisi yang memberikan kebebasan telah membakar hati semua orang untuk saling bermusuhan karena alasan ingin membebaskan diri dari himpitan masa lampau. Dan demi kebebasan bangsa Indonesia semakin mengerat dalam satuan-satuan yang kerdil --- kelompok etnik, aliran agama, ikatan geografis,

---

[209]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 5.
[210]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 12-13.
[211]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 13.

Suasana seperti inilah yang mengisi bumi pertiwi ketika sedang mengibarkan panji reformasi.[212]

Dalam dua dasawarsa terakhir, beberapa negara yang lepas dari kekuasaan otoriter dan beralih ke pemerintahan demokrasi juga sudah dan mengalami ancaman disintegrasi, terseret ke dalam situasi *chaos*, anarkisme yang menjadi. Akibat ketiadaan perspektif dan struktur politik yang digagas secara konseptual, 'kedaulatan rakyat' yang sempat melintas pasca jatuhnya Suharto kini mulai bergeser dan jatuh ke tangan gerombolan elit politik. Dinaikkannya Gus Dur, lalu ditolak dan diterimanya Megawati atau rebutan wewenang dan jabatan dalam parlemen, tidak didasarkan atas keperluan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Demikian pula kasus-kasus politik uang dalam pemilihan gubernur dan bupati atau walikota yang hampir merata di seluruh daerah kian menegaskan betapa 'kedaulatan rakyat' telah dicuri oleh para petualang politik.[213]

Tampaknya masih dipertukan waktu yang agak lama untuk membangkitkan kembali kesadaran kritis masyarakat tentang perlunya merawat kedaulatan. Dengan selalu waspada terhadap hak dan kedaulatan, masyarakat akan selalu mencermati tindakan para penguasa dan para wakil rakyat agar tetap menggunakan kekuasaan yang dipinjamkannya itu untuk kemaslahatan seluruh masyarakat, bukan sekedar memenuhi ambisi perorangan di parlemen dan kepentingan pemerintah.[214]

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa dalam hubungan dengan upaya dan kendala demokratisasi, wacana lama menunjukkan pandangan dengan ciri-ciri bahwa partai politik merupakan pembawa aspirasi rakyat, berpolitik sama

[212]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 14-15.
[213]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 15.
[214]Maulidin, "Involusi Transisi", h. 17.

dengan berjuang dengan menggunakan taktik dan strategi, dan pandangan politik yang berbeda adalah lawan politik. Sedangkan ciri-ciri wacana baru adalah bahwa partai politik belum sepenuhnya membawa aspirasi rakyat, perjuangan politik harus dilandasi moralitas, dan perbedaan pandangan merupakan hal yang wajar sebagai mitra perjuangan seperti tampak dalam tabel berikut:

Tabel 5.15
Wacana tentang Kendala Demokratisasi

Ciri-ciri wacana lama tentang kendala demokratisasi	Ciri-ciri wacana baru tentang kendala demokratisasi
- partai politik adalah pembawa aspirasi rakyat - berpolitik sama dengan berjuang dengan menggunakan taktik dan strategi - berbeda pandangan politik adalah lawan politik	- partai politik belum sepenuhnya membawa aspirasi rakyat - perjuangan politik harus dilandasi moralitas - perbedaan pandangan merupakan hal yang wajar sebagai mitra perjuangan.

12. Pendidikan Transformatif: Menuju Islam Pluralis

Untuk menciptakan umat Islam yang pluralis, perlu dirumuskan kembali sistem pendidikan pesantren. Itulah gagasan dan pemikiran kaum Nahdliyin Baru. Sebaliknya kaum Nahdliyin Lama menganggap sistem pendidikan pesantren sudah memadai dan mampu menghasilkan kader-kader umat Islam yang pluralis, yang mampu bergaul dengan siapa pun.

> Sistem pendidikan di pesantren sudah cukup memadai, dan bahkan sudah pernah mendapat pujian dari para pakar pendidikan Barat, meski harus terus menerus dilakukan penyempurnaan. Dan alhamdulillah sistem pendidikan pesantren sudah berhasil menghasilkan umat Islam yang pluralis.
>
> Kiai M, pengasuh pesantren di Jombang.

Mengenai Islam pluralis, kaum Nahdliyin Lama mengartikan sebagai Islam yang menghargai pemeluk agama lain dalam pergaulan.

> Islam pluralis adalah pemahaman tentang Islam yang menghargai pemeluk agama lain tanpa mengurangi hak-hak mereka sebagai pribadi dan anggota bermasyarakat.
>
> Kiai G. pengasuh pesantren di Yogyakarta

Untuk merespons wacana ini, kaum Nahdliyin Baru mengemukakan gagasan dan pemikirannya. Menurut mereka, sebagai sebuah agama, Islam memang diyakini memiliki dasar legitimasi yang cukup kuat untuk dapat dikatakan sebagai agama yang komprehensif. Hanya saja untuk dapat menjelaskan secara ilmiah-rasional kepada publik sehingga khalayak percaya bahwa Islam memang mempersiapkan perangkat-perangkat yang menyeluruh berkaitan dengan tatanan dunia baru yang sarat dengan ketidakpastian, bahkan dapat dikatakan *hopeless* bukan hal yang gampang. Kita harus sadar sepenuhnya bahwa mengatakan Islam sebagai agama yang lengkap dan mampu menawarkan cara baru dengan berbagai hal yang menantang di depan tokoh-tokoh agama (termasuk pendidik), tanpa sebuah kerangka yang jelas dan sistematik, sebenarnya dapat dikatakan sebagai apologia semata terhadap Islam itu sendiri, jika dalam kenyataan, yang mampu mempersiapkan perangkat-perangkat dalam menghadapi segala jenis tantangan dunia global adalah mereka yang tidak secara tegas menyatakan dirinya beragama Islam. Demikian juga dalam dunia pendidikan, mereka lebih serius dalam mempersiapkan apa yang menjadi kebutuhan masyarakat luas menghadapi *new era* yang penuh tantangan tersebut, ketimbang institusi pendidikan Islam yang kurikulumnya sarat dengan materi-materi yang sifatnya eskatologis, ketimbang realitas empirik.[21]

Dunia pendidikan Islam (institusi pendidikan) yang diharapkan mampu memberikan perspektif dan wawasan baru akan menjadi sorotan tajam, tatkala

[21]Zuly Qodir, "Pendidikan Islam Transformatif: Upaya Menyingkap Dimensi Pluralis dalam Pendidikan Akidah-Akhlak" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 11, 2001, h. 27.

produk (baca: anak didiknya) tak lebih dari sekeadar robot-robot yang mampu bekerja sesuai *remote control* (program semata), di luar program, maka anak didik tidak memiliki daya kreativitas maupun nalar yang sanggup diandalkan untuk berkompetisi. Dunia pendidikan menjadi sorotan karena inilah yang sebenarnya miskin dalam pendidikan akidah-akhlak. Jika dulu orang berharap karakter anak didik akan dapat dibentuk melalui Pendidikan Moral Pancasila (PMP, sekarang Pendidikn Pancasila dan Kewarganegaraan PPKn), ternyata yang terjadi adalah "formalisasi" dan indoktrinasi ideologi oleh guru-guru atas ideologi negara, maka sekarang mestinya untuk akidah-akhlak tidak mengulangi kesalahan yang sama.[216]

Pengalaman terpenting yang dapat kita ambil dari berkuasanya rezim Orde Baru adalah terpusatnya seluruh kebijakan pada satu orang, yaitu Presiden Soeharto ketika itu. Soeharto dengan amat canggih memoles kekuasaan otoriter-diktator menjadi kekuasaan yang terkesan populis dan mensejahterakan rakyat banyak. Kekuatan-kekuatan politik di negeri ini ketika Soeharto berkuasa benar-benar dibuat tunduk dan tak berdaya di hadapannya. Para elit politik tak lebih dari sekadar "kambing congek" yang senantiasa mengembik di hadapan sang "induk" (tepatnya sang bos) yang dianggap berjasa memberi makan. Nyaris mustahil untuk dapat menemukan pejabat atau elit politik yang secara tegas berani menentang *policy* yang sebenarnya jelas-jelas tidak sesuai hati nuraninya. Berani dengan apa yang telah Soeharto putuskan dengan dukungan tentara beserta pembantu-pembantunya dapat dipastikan "tidak akan selamat" rezekinya, alias bersiap-siaplah untuk dimutasi, bahkan diberhentikan.[217]

---

[216]Zuly Qodir, "Pendidikan Islam Transformatif: Upaya Menyingkap Dimensi Pluralis dalam Pendidikan Akidah-Akhlak", h. 27-28.

[217]Zuly Qodir, "Pendidikan Islam Transformatif: Upaya Menyingkap Dimensi Pluralis dalam Pendidikan Akidah-Akhlak", h. 30.

Sentralisasi amat nyata, sehingga otonomi dalam pembuatan kebijakan dipastikan tidak terjadi. Politisasi agama (Islam) sebagai agama mayoritas demikian juga sangat kentara, sehuingga jika terdapat para mubaligh atau pendakwah yang berbicara agak keras, tuduhan "ekstrem kanan" harus siap diterimanya. Sedangkan bagi mereka yang terlalu berbau kekiri-kirian atau berpikir ala Marxis, atau mempersoalkan ketidakadilan berdasarkan kelas, maka siap-siap untuk ditoduh "ekstrem kiri", yang diartikan sama persis dengan PKI. Dua kategori tuduhan yang sangat tidak beradab ini sangat kental ketika rezim Orde Baru di bawah Soeharto dengan kekuatan tentara berkuasa. Rakyat bahkan hanya menjadi bahan intaian untuk dijebloskan ke dalam penjara. Tidak ada ruang publik yang benar-benar mampu memberikan tempat bagi kreativitas dan ekspresi keimanan maupun pendapat. Kebebasan berpendapat dan berkumpul yang dijamin undang-undang hanyalah jargon politik kosong belaka.[218]

Sebagai salah satu upaya transformasi akidah-akhlak, maka pendidikan dapat dipandang sebagai sentrumnya. Bagaimana sikap dan perilaku peserta didik setelah di sekolah atau di luar sekolah, pelajaran akidah-akhlak ini akan sangat berpengaruh. Ibarat pepatah, maka anak akan baik atau buruk tergantung materi kurikulum akidah-akhlak. Karena itu akan sangat mungkin jika model pembelajarannya adalah model pembelajaran sebagaimana pernah diterapkan pada masa Orde Baru, maka yang terjadi adalah generasi penerus yang bermental kerdil, berpikiran pendek, dan searah, bukan generasi yang bermental dewasa, mandiri, dan menghargai perbedaan. Pendidikan yang transformatif menjadi

[218] *Ibid.*

pendidikan yang amat mahal, karena yang sesungguhnya terjadi adalah proses semata-mata transfer penegtahuan yang miskin realitas.[219]

Berharap pada sektor pendidikan agama untuk menumbuhkan sikap pluralis, atau tumbuhnya teologi pluralis, sebenarnya agak berat. Apalagi jika model pendidikan yang dikembangkan adalah model pendidikan yang sama dengan model rezim Orde Baru, telah telah disebutkan di depan. Pesimisme senantiasa menghantui banyak orang, namun tidak berarti sudah mencapai titik nadir untuk berharap tumbuhnya pendidikan Islam yang menghargai pluralisme yang menjadi bagian tak terpisahkan dalam kehidupan kita. Pesimisme terhadap pendidikan Islam yang menghargai pluralisme doktriner-dogmatikal, bukan pendidikan yang komunikatif-transformatif, sehingga sikap toleran benar-benar bisa ditumbuhkan. Karena dengan pendidikan yang bersifat doktriner-dogmatikal akan menciptakan apa yang disebut sebuah "toleransi yang malas' atau 'toleransi negatif".[220]

Untuk menuju sebuah pendidikan Islam yang menghargai pluralisme, sebenarnya selain aspek kurikulum yang harus dirubah muatan-muatannya, juga aspek pendekatan dalam pengajaran. Pola-pola lama dalam pendekatan atau pengajaran agama harus segera diubah dengan model baru yang lebih mengalir dan komunikatif. Aspek perbedaan harus menjadi titik tekan dari setiap pendidik. Pendidik harus sadar betul bahwa masing-masing peserta didik merupakan "manusia yang unik" (*human unique*), karena itu tidak boleh ada penyeragaman-penyeragaman. Penyeragaman-penyeragaman bukan saja akan mematikan

---

[219]Zuly Qodir, "Pendidikan Islam Transformatif: Upaya Menyingkap Dimensi Pluralis dalam Pendidikan Akidah-Akhlak", h.33-34.

[220]Zuly Qodir, "Pendidikan Islam Transformatif: Upaya Menyingkap Dimensi Pluralis dalam Pendidikan Akidah-Akhlak", h. 36-37.

kreativitas, namun akan membunuh daya cipta dan kemampuan yang telah ada sebelumnya. Pendidikan karena itu harus dipahami untuk melakukan pembaruan (*inovation*) yang mengarah pada perbaikan-perbaikan. Karena itu, pendidikan tidak bisa menjadi sesuatu yang sudah *fixed*, tetapi senantiasa berubah-rubah sesuai perkembangan yang terjadi. Dengan memperhatikan perubahan-perubahan yang terjadi, maka kurikulum akidah-akhlak juga harus dipahami sebagai materi yang harus senantiasa memperhatikan perubahan tersebut, karena jika tidak memperhatikan perubahan-perubahan yang ada, pelajaran akidah-akhlak akan menjadi sebuah "kerangkeng" atau penjara-penjara yang diperkuat di dalam kelas dengan kursi-kursi tempat duduk yang hanya pas untuk satu orang, jam pelajaran yang ketat dengan mata pelajaran lain, guru yang bekerja seperti "sipir penjara" dan beberapa "penjara" lainnya.[221]

Di dunia pesantren, pendidikan juga menghadapi berbagai persoalan. Diakui banyak kalangan, bahwa salah satu tradisi agung kekayaan Indonesia adalah tradisi pengajaran agama Islam seperti yang muncul di beberapa pesantren di Jawa dan lembaga-lembaga serupa di luar Jawa serta Semenanjung Malaya. Yakni, suatu tradisi yang sering disebut 'tradisi pesantren'. Tradisi ini muncul pertama kali untuk mentransmisikan ajaran Islam tradisional sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab klasik yang ditulis berabad-abad lalu (*al-kutub al-qadimah)*, atau biasa disebut 'kitab kuning', kepada umat Islam yang secara khusus bermaksud mendalami ajaran-ajaran Islam.[222]

---

[221]Zuly Qodir, "Pendidikan Islam Transformatif: Upaya Menyingkap Dimensi Pluralis dalam Pendidikan Akidah-Akhlak", h. 37.

[222]Marzuki Wahid, "Ma'had Aly: Nestapa Tradisionalisme dan Tradisi Akademik yang Hilang" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 11, 2001, h. 45-46.

Pendidikan pesantren sendiri yang dilembagakan berasal dari inisiatif bersama, atau sekurangnya selama pendidikan itu dilaksanakan dengan dasar-dasar Islam, merupakan pernyataan yang menghendaki dan mencita-citakan perkembangan budaya mandiri. Konponen-konponen swasembada yang dikembangkan di pesantren mempunyai nilai kemandirian yang signifikan, karena merupakan jawaban atas pendidikan Barat yang dominan dan represif. Dengan demikian nilai dan wewenang komponen itu berasal dari sumbangan yang bersifat liberal dan emansipatoris, dan dapat mengadakan perubahan sosial dan budaya yang otonom.[223]

Namun sebagai suatu bentuk pendidikan, keberadaan pesantren di negeri ini tidak selalu memperoleh penghargaan yang wajar. Sejak para pengambil kebijakan negara, terutama di bidang pendidikan, menggunakan paradigma developmentalisme, satu anak kandung dari modernisme dan kapitalisme, pesantren mulai dianggap sebagai suatu 'masalah', bersamaan dengan asumsi bahwa tradisionalis sebagai keterbeelakangan. Maka muncul apa yang dikenal dengan program modernisasi pesantren oleh pemerintah Orde Baru, termasuk di dalamnya modernisasi pendidikan pesantren. Muaranya adalah mengubah tradisionalitas dan ketertinggalan pesantren agar seirama dengan anutan paradigma pembangunan negara. Parahnya proyek ini tidak hanya mengacak-acak konstruk fisik dan program pengembangan pesantren, melainkan juga merasuk ke relung-relung sistem pendidikannya, dengan suatu tawaran yang menggiurkan

---

[223]Marzuki Wahid, "Ma'hud Aly: Nestapa Tradisionalisme Akademik yang Hilang", h. 48-49.

tentang masuknya pendidikan sekolah dan madrasah dengan jaminan fasilitas tertentu.[224]

Pesantren sebagai subkultur sejak itu menghadapi tantangan yang tidak bisa dianggap remeh. Otonomi pendidikan pesantren yang dibanggakan dengan 'tradisi pesantren' harus mengalami ujian yang sangat dilematis. Dialektika yang serius antara mempertahankan watak tradisionalisme dan rayuan modernisme sungguh dialami oleh banyak pesantren. Dalam hal ini, arah kecenderungan kiai selaku pemangku pesantren menjadi sangat menentukan. Dalam perkembangan selanjutnya, pesantren memang terbelah antara yang menerima sepenuhnya tawaran masuknya sistem pendidikan sekolah dan madrasah ke dalam sistem pesantren, seperti Pondok Pesantren Darul Ulum Jombang, Pondok Pesantren Babakan, Ciwaringin, Cirebon, Pondok Pesantren al-Hikmah Sirampog, Brebes, Pondok Pesantren Ihya Ulumiddin Kesugihan, Cilacap, dan Pondok Pesantren Sukorejo, Situbondo. Sedangkan pesantren yang menolak sepenuhnya masuknya kedua sistem pendidikan tersebut, seperti Pondok Pesantren Tegalrejo, Magelang, Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, Pondok Pesantren Sarang, Jawa Tengah dan Pondok Pesantren Maslakul Huda Kajen, Pati.Pesantren-pesatren yang disebut terakhir bertahan dengan tradisi miliknya sendiri meski harus menerima risiko politik peminggiran dari negara.[225]

Ada hal lain yang penting untuk dicatat di tenagh proses dialektika yang membingungkan itu, yakni kemunculan apa yang disebut Ma'had Aly (Pesantren Luhur) di beberapa pesantren. Dalam satu dasawarsa terakhir ini, selain sekolah

[224]Marzuki Wahid, "Ma'had Aly: Nestapa Tradisionalisme Akademik yang Hilang", h. 49.

[225]Marzuki Wahid, "Ma'had Aly: Nestapa Tradisionalisme Akademik yang Hilang", h. 49-50.

umum, madrasaha serta perguruan tinggi formal, juga telah berdiri dan berlangsung penyelnggaraan pendidikan Ma'had Ali sekurang-kurangnya tiga pesantren, yakni Pondok Pesantren Salafiyyah Syafi`iyyah Sukorejo, Situbondo. Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak, Yogyakarta, dan Pondok Pesantren Al-Hikmah Sirampog Brebes.[226]

Di Pondok Pesantren Manba'ul Ma'arif Denanyar, Jombang pernah didirikan Ma'had Aly dan berjalan dua tahun, tetapi tidak berjalan lagi hingga sekarang, salah satu sebabnya karena para santri Ma'had Aly lebih memilih untuk melanjutkan kuliahnya di Universitas Darul Ulum Jombang atau Institut Keislaman Hasyim Asy'ari (IKAHA) Tebuireng, Jombang, ketimbang tetap menekuni tradisi genuine pesantrennya. Sedangkan di Pondok Pesantren Dart Tauhid Arjawinangun, Cirebon dan Pondok Pesantren al-Ihya Kesugihan, Cikacap, sudah pernah diproses dan berlangsung tidak lama, kini juga tidak tampak lagi. Demikian pula di Pondok Pesantren Darussalam Ciamis, kurang lebih juga seperti itu.[227]

Agaknya perlu ada klarifikasi tentang arti Ma'had Aly yang didirikan di sejumlah pesantren tersebut. Apabila Ma'had Aly dalam pengertian institusi pendidikan sebagai bagian dari sistem pendidikan tradisional Islam, barangkali benar tidak lebih dari tiga buah yang masih eksis hingga saat ini. Tetapi Ma'had Aly sebagai suatu tradisi akademik tingkat tinggi pesantren mengandung dua makna sekaligus, yaitu dalam pengertian institusional dan dalam pengertian substansial. Dua pengertian ini sama-sama menekankan pada pola pendiddikan

---

[226]Marzuki Wahid, "Ma'had Aly: Nestapa Tradisionalisme Akademik yang Hilang", h. 51-52.

[227]Marzuki Wahid, "Ma'had Aly: Nestapa Trdaisionalisme Akademik yang Hilang", h. 52.

yang menjadikan tradisi akademik dan khazanah intelektual pesantren sebagai acuan utamanya.[228]

Sebutan Ma'had Aly institusional berlaku apabila secara kelembagaan organisasional dan administrasi terdapat suatu penyelenggaraan pendidikan tingkat tinggi yang berbasis pada tradisi intelektual dan keilmuan pesantren. Apabila tidak ditemukan kerangka kelembagaan dan organisasi-administratif yang secara khusus menangani sistem penyelenggaraan pendidikan ini, sebagaimana umumnya pondok pesantren, tetapi dalam praktik secara terus-menerus dilaksanakan bahkan menjadi denyut nadi perkembangan pendidikannya, maka itu adalah substansial.[229]

Sesuai dengan watak dasar pesantren yang tidak bisa diseragamkan, maka wujud Ma'had Aly pada setiap pesantren pun berbeda, baik Ma'had Ali yang institusional maupun substansial, masing-masing memiliki takaran kurikulum, penjenjangan, masa studi, rekruitmen, proses pembelajaran, dan evaluasi belajar yang berbeda. Spesialisasi Ma'had Aly al-Hikmah Sirampog, Brebes adalah Tafsir-Hadits, sementara Ma'had Aly Situbondo dan Krapyak, Yogyakarta Fiqh-Ushul Fiqh. Di samping masa studi paling lama dua tahundengan diakhiri pembuatan risalah (skripsi), sedangkan di Sukorejo 3 tahun, dan Ma'had Aly Darussalam Ciamis selama empat semester dengan beban 38 sks. Setiap sks memiliki bobot 50 menit. Jadi perkuliahan akan ditempuh rata-rata selama 100 menit untuk dua sks dan 150 menit untuk tiga sks.[230]

---

[228]Marzuki Wahid, "Ma'had Aly: Nestapa Tradisionalisme Akademik yang Hilang", h. 53.

[229]*Ibid.*

[230]Marzuki Wahid, "Ma'had Aly: Nestapa Tradisonalisme Akademik yang Hilang", h. 55.

Menarik untuk dicermati bahwa di tengah desakan hegemoni modernitas, dan dalam upaya kita melakukan pembaruan sistem pendidikan nasional, terdapat suatu kenyataan adanya pola pendidikan yang konsisten mengembangkan tradisi akademik dan intelektual abad pertengahan secara mandiri, dengan improvisasi lokal yang sangat kental. Sistem pendidikan pesantren yang memang mempunyai akar kuat pada masyarakat dan kebudayaan lokal bisa merupakan suatu alternatif, atau sekurangnya menambah preferensi-kreatif bagi pembaruan sistem pendidkan nasional dewasa ini.[231]

Mempertimbangkan kebutuhan strategis ke depan dari kekayaan tradisi pesantren ini, penting terus-menerus dicari kembali akademik dan tradisi intelektual klasik dalam bentuknya yang konseptual dan praktis guna menjadi acuan dalam pengembangan pendidikan pesantren tingkat tinggi secara sungguh-sungguh. Tidak berhenti pada pencarian dan identifikasi, perumusan pendidikan dalam berbagai aspeknya agaknya telah menjadi kebutuhan strategis yang tidak bisa ditunda-tunda lagi.[232]

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa untuk menuju cita-cita Islam pluralis ternyata wacana lama masih mengungkapkan ciri-ciri yang menunjukkan pendidikan agama dengan cara indoktrinasi, pendidikan bertujuan agar peserta didik mampu membela ajaran, dan pendidikan dengan penyeragaman peserta didik. Sedangkan ciri-ciri wacana baru menyatakan bahwa pendidikan agama dengan cara transformasi sikap dan nalar, pendidikan bertujuan agar peserta didik

[231]Marzuki Wahid, "Ma'had Aly: Nestapa Tradisionalisme Akademik yang Hilang", h. 61.

[232]Marzuki Wahid, "Ma'had Aly: Nestapa Tradisionalisme Akademik yang Hilang", h. 62.

kritis dan mampu berargumentasi, dan pendidikan dengan menghargai perbedaan-perbedaan peserta didik sebagaimana tampak dalam tabel berikut:

Tabel 5.16
Wacana tentang Pendidikan Transformatif Islam Pluralis

Ciri-ciri wacana lama tentang pendidikan transformatif Islam pluralis	Ciri-ciri wacana baru tentang pendidikan transformatif Islam pluralis
- pendidikan agama dengan cara indoktrinasi - pendidikan bertujuan agar peserta didik mampu membela ajaran. - Pendidikan dengan penyeragaman peserta didik	- pendidikan agama dengan cara transformasi sikap dan nalar - pendidikan bertujuan agar peserta didik kritis dan mampu berargumentasi - pendidikan dengan menghargai perbedaan-perbedaan peserta didik.

13. Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural

Tokoh-tokoh NU selama ini muncul dari lingkungan pesantren. Dan kultur NU berkembang dari lingkungan pesantren. Dengan begitu perkembangan NU berpusat pada pesantren.

> Pesantren itu merupakan basis NU. Sebab hakekatnya NU adalah kumpulan para pengasuh pesantren. Itulah sebabnya perkembangan NU sangat tergantung pada pesantren.
>
> Kiai M, pengasuh pesantren di Jombang.

Para elite NU adalah para pengasuh pesantren, karena memang sulit dibayangkan keberadaan NU tanpa melibatkan pesantren. Hampir menjadi persyaratan untuk menjadi Ketua NU harus memiliki pesantren dan harus menguasai kitab-kitab kuning, yakni kitab-kitab literatur yang digunakan di pesantren.

> Karena inti organisasi NU adalah kumpulan pesantren, maka para pemimpinnya harus orang pesantren. Bagaimana mungkin orang luar pesantren memimpin para pengasuh pesantren?
>
> Kiai C, pengasuh pesantren di Demak

Di lain pihak, kaum Nahdliyin Baru melihat hal semacam itu sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan masyarakat. Menurut mereka, kalangan Islam tradisional yang berhimpun di lingkungan pesantren dan Nahdlatul Ulama (NU) seringkali dihubungkan dengan konservatisme sosial, keterbelakangan kultural, dan oportunisme politik. Apresiasi mereka terhadap hal-hal baru, bukan saja rendah, tetapi juga penuh curiga. Pergerakan sosial mereka stagnan dan berjalan di tempat, dan memang telah berpuas diri dengan keadaan yang ada, yang seringkali dianggap sebagai yang terbaik. Orientasi hidup mereka dipercayai hanya sebatas pada penerapan dan pemeliharaan nilai-nilai lama yang teguh diyakini dan dipegangi.[233]

Dengan pandangan ini, NU dan dunia pesantren umumnya, telah dianggap sebagai komunitas dengan proses yang telah 'selesai' dan tidak diyakini bisa mengalami perubahan, apalagi menjadi motor perubahan. Di seberang pandangan ini adalah keyakinan bahwa modernisme Islam bersifat dinamis, progresif, apresiatif terhadap gagasan-gagasan baru dan dengan demikian bisa menjadi penarik utama gerak modernisasi.[234]

Seiring dengan itu, kaum mudanya mengikuti orang tua mereka, diyakini tidak bersikap lain kecuali konservatif, tradisional dan oportunis. Kaum muda di *milieu* pesantren dan Islam tradisional ini dipandang tak lebih sebagai 'kaum tua' yang berusia muda atau sebaliknya, kaum muda dengan semangatnya yang lusuh dan usang. Ini jika usia identik dengan semangat kemajuan, rasa tak puas diri, dan

[233]Hairus Salim HS dan Muhammad Ridwan, "Catatan Pendahuluan" dalam *Kultur Hibrido, Anak Muda NU di Jalur Kultural*, Yogyakarta: LKIS, 1999, h. 1-2.
[234]Hairus Salim HS dan Muhammad Ridwan, "Catatan Pendahuluan", h. 2.

anti-kemapanan. Tak ada 'kaum muda' dengan semangat demikian di dalam lingkungan pesantren dan NU.[235]

Pandangan ini kini sudah bergeser. Sebagaimana ditunjukkan oleh banyak studi akhir-akhir ini, kenyataannya tidaklah demikian dan sangatlah berbeda. Jauh dari prasangka yang telah berkembang, kalangan yang sering disebut 'kolot' ini mempunyai pandangan intelektual yang sangat terbuka, rasa ingin tahu yang besar, apresiatif terhadap hal-hal baru, konsekuensi dari keterbukaan demikian, siap menerima perbedaan. Kosmopolitanisme mereka memang dikemas dalam kerangka pikir dan kosakata yang berbasis pada tradisi. Tetapi justru dengan berbasis pada tradisi itulah visi ke depan kokoh dibangun. Tradisi kenyataannya memang bisa dibangun tanpa harus bersikap tradisional. Singkatnya, kalangan NU dan pesantren bisa mengalami perubahan, bahkan bisa menjadi motor perubahan itu sendiri.[236]

Sebenarnya, pergerakan kaum muda pesantren dan NU, baik untuk kepentingan komunitasnya sendiri maupun untuk kepentingan bangsa dan negara secara umum, bukanlah hal baru. Seperti dicatat sejarah, kalangan pemuda pesantren memberikan andil yang besar dalam revolusi kemerdekaan 1945, terutama seperti yang terjadi di Jawa Timur dan Tengah. Dengan dimatangkan terlebih dulu oleh propaganda anti-sekutu oleh Jepang dengan pembentukan secara intensif sejumlah besar organisasi pemuda, apakah militer penuh, paramiliter, politik, atau bahkan olahraga, maka kesadaran diri pemuda menjadi kian tajam dan dengan radikal melawan upaya pendudukan kembali tanah air Indonesia. Kendati demikian, politik Jepang tersebut akan tiada manfaatnya jika

---

[235] *Ibid.*
[236] *Ibid.*

tidak didukung oleh segi-segi tertentu dari kehidupan masyarakat Jawa yang kuat berakar. Salah satu dari akar kehidupan itu adalah fungsi pesantren yang dengan setia selalu mempersiapkan pemuda bagi pemunculannya kembali kelak di masyarakat. Dalam konteks perjuangan kemerdekaan, para pemuda ini menjadi modal, sumber daya bahkan "peluru" utama melawan pasukan Belanda yang hendak kembali menguasai Indonesia (lih. Anderson 1988: 21-29).[237]

Kejadian dan peranan serupa kembali dimainkan oleh kaum muda berlatar belakang pesantren dan NU dalam dua transisi politik di Indonesia: yaitu ketika penumbangan rezim Sukarno tahun 1966 dan rezim Soeharto Mei 1988. Dalam kisah penumbangan rezim Sukarno-seperti dikemukakan Andree Feillard 1997)-, sikap resmi NU yang dimotori oleh para kiai dan politisi tua sebenarnya sangat moderat, dan dalam banyak hal masih pro-Sukarno, atau setidaknya bersikap mendua. Tetapi kaum mudanya, yang dipimpin oleh Subchan Z.E. dan Zamroni, bersikap sebaliknya. Mendahului sikap resmi NU, kelompok muda ini menggelar demonstrasi dengan komponen muda lainnya yang dengan tegas menuntut mundurnya Sukarno dan pembubaran PKI. Di berbagai daerah, sikap ini bahkan diikuti oleh radikalisme kaum muda dalam penyingkiran dan pembunuhan mereka yang dituduh sebagai anggota PKI. Kekerasan terhadap mereka yang dituduh sebagai anggota PKI ini sendiri hingga sekarang masih dibanggakan para pelakunya sebagai sikap heroik-revolusioner, sementara beberapa eksponen muda NU lainnya -yang memandangnya dari kacamata sekarang- tidak bisa lain kecuali meratapi dan menyesalkannya sebagai tindakan yang berlebihan dan melanggar hak asasi manusia.[238]

---

[237]Hairus Salim dan Muhammad Ridwan, "Catatan Pendahuluan", h. 4.
[238]Hairus Salim dan Muhammad Ridwan, "Catatan Pendahuluan", h. 4-5.

Pengulangan sejarah kembali terjadi dalam peristiwa jatuhnya Soeharto. Seperti dikemukakan pengamat politik Australia, Marcus Mietzner (1999), beberapa saat sebelum jatuhnya Soeharto, kendati krisis ekonomi semakin parah dan kritik dari para mahasiswa dan cendekiawan kian mengkristal, namun sikap resmi NU, yang disuarakan oleh Ketua Umumnya Abdurrahman Wahid tetap tidak tegas dan mendua dengan tetap menjaga hubungan baik dengan pemerintah sambil memastikan bahwa NU tidak akan tertinggal jika gerakan pro-demokrasi mulai melangkah lebih pasti. Sikap ini, tentu saja, dalam banyak hal cenderung mempertahankan kepemimpinan Soeharto. Selain itu, para kiai senior yang lebih konservatif dan apolitis yang berpusat pada diri K.H. Ilyas Ruchiyat dan K.H. Sahal Mahfudz tetap mengikuti ideologi tradisional NU yang senantiasa menjaga kedekatan dengan pusat kekuasaan untuk membela kepentingan pesantren. Di seberang dua kelompok tua itu, terdapat kaum muda NU, baik yang tergabung dalam IPNU, IPPNU, dan PMII, yang kritis dengan sikap Gus Dur, dan bahkan telah mendukung digelarnya *people's power*.[239]

Baru pada awal bulan April, sikap resmi NU mulai tegas, ketika fondasi-fondasi kekuasaan kian terlihat rapuh dan tak mampu lagi bertahan. Sementara unsur kaum mudanya telah jauh mendahului, dan bahkan kaum muda ini kemudian menjadi unsur penting dalam demonstrasi menumbangkan rezim Soeharto. Yang menarik, kaum muda berlatar belakang NU ini tidak eksklusif membangun kesatuan aksi sendiri, tetapi menyatu dengan komponen muda lain yang plural dari segi suku, agama, adan asal perguruan tinggi, sehingga gerakan

[239]Hairus Salim dan Muhammad Ridwan, "Catatan Pendahuluan", h. 5.

kaum muda secara umum lepas dari konflik internal yang didasarkan sentimen-sentimen primordial yang dihembus-hembuskan saat itu.[240]

Besaran historis di atas jelas menunjukkan sikap radikal dan progresif dari kaum muda yang ada di lingkungan NU dan pesantren pada suatu waktu. Namun, radikalitas itu lebih pada dataran tindakan politik yang sifatnya spasial, spontan, dan mungkin reaksioner. Artinya sikap maju dan kritis itu memang bisa ikut mendorong perubahan keadaan di luar dirinya, tetapi tidak -atau belum tentu- di dalam dirinya, kecuali sekadar menggeser gradiasi hubungannya sebagai suatu *paguyuban* dengan institusi kekuasaan.[241]

Sementara itu Anom Suryaputra, seorang aktivis eLSAD, mengungkapkan pengalamannya sebagai orang muda yang berangkat dari luar NU, yang kemudian bergabung dan mengembangkan gagasan dan pemikiran pembaruan. Dalam penuturannya, dia lebih suka menggunakan 'saya' untuk menyebut dirinya sebagai wakil dari orang-orang sepengalaman, sebagai berikut: Luar biasa kalau ada orang NU bernama "Anom", celetuk seorang teman makan malam saat saya workshop di Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) beberapa tahun yang lalu. Mendengar celetukan ini, hampir saja saya tidak bisa tidur nyenyak, meskipun kamar yang disediakan LKIS terlampau jauh dari bayang-bayang saya semula. Mewah, menciptakan situasi yang begitu hening dan membuat siapapun leluasa untuk merenungkan segala apa yang dibenaknya. Termasuk diri saya sendiri, yang akhirnya sibuk mengutak-atik persoalan "linguistik" tentang fonem "o" dan "a" dari sebuah nama yang ternyata amat bermakna bagi kawan diskusi saya itu.

[240]Hairus Salim dan Muhammad Ridwan, "Catatan Pendahuluan", h. 5-6.
[241]Hairus Salim dan Muhammad Ridwan, "Catatan Pendahuluan", h. 6.

Kalau boleh menduga-duga, teman saya itu ingin mengatakan: *tiyang Jawi koq nderek NU?* (orang Jawa koq ikut NU?).[242]

Segera saya hentikan pikiran yang anch-anch itu sebab di NU ternyata ada *tiyang Jawi* yang sukses menjadi pemikir, aktivis NU luar-dalam dan bahkan sempat *mendorong-dorong* Gus Dur ke Pak Harto walaupun masih sakit. *Tiyang Jawi* itu namanya Sastrow Ng. Bukan bermaksud menyamakan diri dengan Sastrow, identitas diri saya sendiri seperti terletak di perempatan jalan. Satu sisi, semenjak kecil saya hidup di lokasi bekas rawa dan menyaksikan rumput-rumput ilalang di kampung pondok *ndresmo*, Surabaya Selatan. Dari cerita-cerita tetangga, banyak yang menafsirkan sejarah kampung *ndresmo* itu dari santri berjumlah lima *(lima*, Jawa) yang melakukan ibadah pembacaan liturgis al-Qur'an terus-menerus (*nderes*, Jawa). Lama kelamaan terbentuklah komunitas santri, pondok-pondok kecil dan kebanyakan pejuang-pejuang republik masa penjajahan. Kiai Muhadjir adalah kiai yang paling "sakti" dan disegani oleh siapapun, baik kawan maupun lawannya. Fenomena ini paling tidak merupakan warisan dari asal muasal munculnya komunitas santri di kampung gang pondok *ndresmo* itu sendiri.[243]

Seperti layaknya kampung santri, pesantren di lingkungan *ndresmo* berdekatan dengan komunitas yang *ndablek* dan bahkan sering terdengar berbagai macam peristiwa kriminal. Herannya, pesantren kok bisa hidup serasi dengan realitas sosiologis demikian. Selain itu, pondok *ndresmo*, juga disebut-sebut sebagai pondok kesaktian. Kalau ingin kebal, pergi ke *ndresmo* pasti banyak yang mau meng-*ijazahi* asalkan kuat menerima ilmunya. Akhirnya, kesaktian dan

[242]Anom Suryaputra, "Menjaga NU dari Luar", dalam Hairus Salim dan Muhammad Ridwan, *Kultur Hibrida, Anak Muda NU di Jalur Kultural*, Yogyakarta: LKIS, 1999, h. 237-238.
[243]Anom Suryaputra, "Menjaga NU dari Luar", h. 238.

implementasinya pada ruang berpolitik praktis (PPP, partai favorit saat itu) menjadi satu-satunya tujuan yang amat menyedot energi masyarakat. Menurut kesaksian bapak saya yang pegawai negeri, kefavoritan PPP itu akhirnya berhasil diatasi karena ada pembai'atan kader Golkar lewat pesantren. Dan pesantren itu, saya lihat, kini menjadi pesantren yang paling bagus bangunan fisiknya, "modern" dan pada era partai baru ini menolak daerah kekuasaannya sebagai basis Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). "Ini basis pesantren, bukan basis PKB", tandas mereka melalui spanduk berwarna putih.[244]

Dalam kondisi ruwet ini, tak salah bila keluarga saya yang pendatang dan pegawai negeri, bapak dari Klaten, Jawa Tengah dan ibu dari kampung asli Pacar Kembang, Surabaya Timur, berhati-hati dalam menanamkan nilai-nilai pergaulan. Semua orang tahu, Golkar amat sukses menciptakan aparat-aparat yang lihai mengendalikan pesantren, sedangkan NU-PPP sendiri ketika saya masih kecil ramai-ramai perang melawan Golkar. Nah, jadilah saya sebagai orang yang harus rela bermain-main saja di sekitar pondok dan terkadang saja ikut-ikutan tahlilan. Takut kalau keluarga saya nanti dikira ikut partai politik.[245]

Ketegangan-ketegangan politik semacam ini kemudian berimbas dalam dunia pendidikan, yang akhirnya memaksa saya untuk bersikap "aneh" terhadap anak pondokan. Setiap saat, orang-orang berdebat "Sekolah Dasar Negeri" *versus* "Madrasah" dan secara pragmatis diakhiri dengan debat kusir "besok mau jadi apa?" Bapak saya yang mengajar malam hari di sekolah negeri (semacam pendidikan setingkat Aliyah tapi buat orang yang sudah kerja), akhirnya memasukkan saya dalam faksi "Sekolah Dasar Negeri" Jagir di wilayah yang

---

[244]Anom Suryaputra, "Menjaga NU dari Luar", h. 238-239.
[245]Anom Suryaputra, "Menjaga NU dari Luar", h. 239.

sama, sebelah pondok at-Tauhid dan Madrasah Muhammadiyah. Sedangkan kebutuhan agama diharapkan mendapatkannya dari bergaul dengan anak-anak sekitar rumah.[246]

Seiring dengan bertambahnya usia, saya mulai jengkel dengan kondisi Surabaya (baca; *ndresmo*). Apalagi saya harus pindah sekolah ke SDN Pacarkeling VI Surabaya Timur gara-gara ada anak *ndablek* loncat dan membuat bibir saya nyeri mencium tanah. Saya merasa, sejak lahir di Surabaya, 28 Januari 1975, terus-menerus menyaksikan anak-anak yang tengkar tapi sorenya *ngaji*, kurang *sumeleh* dalam pandangan saya. Saya baru merasa tenang dan menemukan sesuatu yang hakiki tatkala sering berkunjung ke Klaten, tepatnya di desa Tegalgondo, Delanggu. Daerah yang sering dilalui oleh jalur transportasi Solo-Yogya. Setiap saat orang-orang di sana tersenyum, tidak ada pertengkaran dan juga banyak cerita-cerita kesaktian. Terutama tentang pondok dekat desa, pondok "Popongan" di mana generasi Kiai Mansur dulu mampu melindungi semua areal desa cukup dengan menancapkan sebilah keris pusaka. Belanda tidak melihat apa-apa kecuali kubuiran yang sunyi senyap. Dan , berlama-lama terus di sana membuat saya betah dan merasa bukan sebagai orang Surabaya lagi, sampai sekarang.[247]

Merasa menjadi *tiyang Jawi* ini berlangsung sekian lama, sampai mengenyam pendidikan di SMA 2 Surabaya, sebuah sekolah yang konon favorit (banyak siswanya yang kemudian menjadi pejabat seperti Try Soetrisno) sehingga sekarang menimbulkan kesan bahwa mereka yang sekolah di situ bukan anaknya tapi bapaknya. Setiap hari yang terlihat hanyalah parkiran mobil mewah berderet-

---

[246] *Ibid.*

[247] Anom Suryaputra, "Menjaga NU dari Luar", h. 239-240.

deret. Inilah suatu gaya borjuis yang tidak saja asing atau jauh dari kehidupan sehari-hari saya di *ndresmo*, tetapi juga sempat membuat saya *shock*. Saya merasa bingung ketika bersahabat dengan "anak gubernur NTB". Akhirnya saya memutuskan untuk menjadi seorang fundamentalis melalui Sie Kerohanian Islam di SMA yang melakukan pembacaan Islam secara tekstual dan dalam waktu bersamaan tetap belajar *ngelmu* pada Kiai Rozak di lingkungan pondok *ndresmo*. Saya pun menjadi warga "NU pinggiran" yang gemas menyaksikan pertarungan-pertarungan NU di partai politik dan kependidikan di *ndresmo*, tapi sayangnya tidak bisa berbuat apa-apa. Kenyataan ini menjadi pemicu, terutama ketika kuliah di Fakultas Hukum Universitas Airlangga (UNAIR) Surabaya, untuk merealisasikan obsesi yang terpendam. Saya yakin suatu saat nanti pasti ada kesempatan melawan bentuk-bentuk penindasan sistematis yang dilakukan negara terhadap NU dan orang-orang beragama lainnya.[248]

Bahak baru menjadi "mahasiswa NU!" ini tidak segampang yang saya perhitungkan. Beda dengan IAIN yang jelas berbasis massa NU, di perguruan tinggi negeri ini, PMII sulit berkembang. Sulit karena acara *istighosah* dan wacana tradisional dengan hanya membedah kitab kuning misalnya, tidak menarik dari sisi profesionalisme seperti yang dikembangkan ormas-ormas serupa. PMII bergerak sendiri persis seperti anak hilang, tidak punya alumni atau dosen NU yang menguasai pengetahuan sosial. Kacung Marijan yang dikenal sebagai dosen *quo vadis* pun seingat saya belum jadi aktivis PMII militan yang membela pikiran-pikiran PMII saat itu.[249]

---

[248] Anom Suryaputra, "Menjaga NU dari Luar", h. 240
[249] *Ibid*

Namun demikian, bergerak di dalam PMII ternyata tidak begitu memuaskan dari sisi intelektual, karena harus berkonsentrasi pada birokrasi dan demonstrasi. Setelah hampir setahun lebih saya bergaul dengan LKiS apalagi memang ada kepentingan untuk menjual buku-bukunya dan merasa *sok* cerdas sendiri di kampus, pada tahun 1996 berdirilah eLSAD sebagai lembaga studi yang ingin "mensosialkan" agama. Sosiologi, pertama-tama dijadikan acuan belajar bersama sebelum beralih ke bidang studi yang lain. Agenda yang mencolok adalah dialog lintas agama yang sebetulnya sudah sekian lama dirintis semenjak di PMII UNAIR dengan dihadiri berbagai elemen gerakan mahasiswa.[250]

Waktu itu nyaris tidak ada kelompok yang mengadakan dialog lintas agama bekerjasama dengan mahasiswa Katolik UNAIR selain PMII UNAIR di Surabaya. Pertemanan ini tak jarang menjadi inspirasi ketika saya menyusun naskah untuk karya-karya ilmiah hukum di even-even nasional. Bayangkan saja, dalam lingkungan keilmuan hukum yang kaku-dogmatik, buku-buku LkiS tentu menjadi sesuatu yang asing seperti buku *Dekonstruksi Syari'ah* karya an-Na'im. Hal ini disebabkan karena, di satu sisi, hukum Islam di fakultas tidak jelas orientasinya mau ke mana, di sisi lain, ia hanya mereproduksi wacana intelektual modernis dan kekakuan ilmu hukum yang positivistik. Hukum Islam semacam ini selalu mencibir dan kian meminggirkan wacana hukum alternatif apalagi ia tumbuh-kembang sepesat NGO-NGO anak muda NU.[251]

Seperti yang telah saya ungkapkan tadi, dialog lintas agama di Surabaya atau Jawa Timur pada umumnya belum begitu populer. Upaya dialog lintas agama yang serius dengan menyusun materi-materi diskusi secara berkala dan beranjak

[250]Anom Suryaputra, "Menjaga NU dari Luar", h. 242-243.
[251]Anom Suryaputra, "Menjaga NU dari Luar", h. 243.

dari niatan tulus orang per orang atau mahasiswa saat itu tidak menggejala. Mahasiswa Katolik jika diundang untuk dialog akan "menenteng" teologi pembebasan Amerika Latin dan mengilustrasikan Yesus sebagai pembela kaum tertindas, bahkan ada yang sampai berani mempermasalahkan gender "Tuhan", misalnya mengapa berdo'a *kok* memakai kata bapa dan bukan bunda. Subversif sekali untuk ikuran situasi saat itu.[252]

Dialog lintas agama ini lantas menjadi kenangan manis. Kebekuan-kebekuan yang selama ini bersemayam di perguruan tinggi yang jauh dari agama tapi merasa paling Islami, pecah seketika. Apalagi kemudian berlanjut dengan kerjasama dalam bentuk aksi-aksi demonstrasi. Dan tak jarang isu-isu yang diangkat untuk aksi-demonstrasi dan kampanye "dewan mahasiswa", menggunakan wacana lintas agama sebagai pembenarannya.[253]

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa dalam upaya mengembangkan budaya NU wacana lama memiliki pandangan yang tampak dalam ciri-ciri yang menyatakan bahwa budaya NU tumbuh dan berkembang di lingkungan pesantren, pemimpin NU harus muncul dari pesantren, dan persoaln-persoalan agama banyak terfokus pada aspek teologis. Sedangkan ciri-ciri wacana baru menunjukkan bahwa budaya NU tumbuh dan berkembang di mana saja, pemimpin NU bisa muncul dari mana saja, dan persoalan-persoalan agama lebih dikembangkan dalam aspek sosiologis seperti tampak dalam tabel di bawah ini:

---

[252] *Ibid.*

[253] Anom Suryaputra, "Menjaga NU dari Luar", h. 243-244.

Tabel 5.17
Wacana tentang Pengembangan Budaya NU

Ciri-ciri wacana lama tentang pengembangan budaya NU	Ciri-ciri wacana baru tentang pengembangan budaya NU
- budaya NU tumbuh dan berkembang di lingkungan pesantren - pemimpin NU harus muncul dari pesantren - Persoalan-persoalan agama banyak terfokus pada aspek teologis	- budaya NU tumbuh dan berkembang di mana saja - pemimpin NU bisa muncul dari mana saja - persoalan-persoalan agama lebih dikembangkan pada aspek sosiologis

14. Fundamentalisme Islam: Seharusnya Bukan Terorisme

Menurut wacana lama, fundamentalisme Islam diartikan sebagai paham untuk mengembalikan pengamalan ajaran Islam sesuai dengan aslinya. Untuk itu dilakukan perjuangan, meski seringkali dengan cara-cara yang terkesan keras.

> Fundamentalisme Islam adalah suatu paham yang ingin memurnikan ajaran Islam dari berbagai pengaruh luar. Upaya pemurnian itu dilakukan dengan menggunakan cara-cara yang keras. Sesuatu yang tidak sesuai dengan ajaran Islam itu sendiri yang mengembangkan kedamaian.
>
> Kiai J, pengasuh pesantren di Yogyakarta.

> Fundamentalisme Islam menghendaki agar ajaran Islam dikembalikan kepada al-Qur'an dan al-Hadits. Ini berarti tidak lagi menggunakan berbagai kitab agama yang dikarang oleh para ulama. Padahal al-Qur'an dan al-Hadits masih memerlukan penjabaran dan penjelasan dengan menggunakan kitab-kitab tersebut.
>
> Kiai G, pengasuh pesantren di Yogyakarta.

Wacana di atas oleh kaum Nahdliyin Baru dianggap perlu mendapatkan revisi, sebagai berikut. Membahas fundamentalisme Islam akan menjadi kurang greget apabila tidak dikaitkan dengan serangan 11 September 2001 yang diduga dilakukan jaringan al-Qaidah pimpinan Osama bin Laden terhadap gedung *World Trade Center* (WTC) di New York dan sebagian gedung Pentagon. Padahal

wacana fundamentalisme Islam sudah banyak menjadi perhatian kalangan akademisi baik di Barat maupun di kalangan Islam sendiri jauh sebelum tragedi itu terjadi. Peristiwa 11 September 2001 itu justeru menjadikan fundamentalisme Islam mendapatkan momentum untuk disorot kembali karena dampaknya yang sangat besar.[254]

Negara-negara yang merasa akan atau sudah menjadi sasaran fundamentalisme Islam seperti Amerika dan sekutu-sekutunya terus berkampanye secara preventif untuk memerangi fundamentalisme Islam sebagai bagian dari terorisme. Bagi Amerika dan sekutu-sekutunya, fundamentalisme Islam dipahami sebagai hal yang identik dengan terorisme dan ekstremisme. Karena itu kampanye mereka *war against terorism* bisa dipahami juga sebagai *war against Islam*. Kini semua kekuatan dunia dikerahkan untuk memerangi terorisme. Stasiun TV terbesar di dunia, CNN misalnya, merasa perlu mencanangkan "*war against terorism*" sebagai motonya.[255]

Pertanyaannya, benarkah fundamentalisme Islam itu sama dengan terorisme? Apakah fundamentalisme itu hanya terdapat dalam Islam? Kalau memang ya, bagaimana sebenarnya dasar pijakan fundamentalisme dibangun dalam Islam? Apakah fundamentalisme dalam Islam itu merupakan fenomena tunggal?Benarkah fundamentalisme Islam itu selalu didasarkan atas kepentingan agama? Adakah unsur-unsur di luar sentimen keagamaan yang melatarbelakangi aksi-aksi mereka? Karena itu pembahasan tentang fundamentalisme Islam

---

[254]Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 13, 2002, h. 5.

[255]*Ibid.*

diperlukan untuk bisa memberikan jawaban terhadap berbagai pertanyaan tersebut.[256]

Karena itu sangat wajar apabila secara terminologis, fundamentalisme Islam hingga kini masih sering menjadi perdebatan baik oleh kalangan dalam maupun kalangan luar Islam. Salah satu hal yang diperdebatkan adalah mengenai penggunaan istilah fundamentalisme itu sendiri dalam wacana Islam. Apakah istilah ini cocok digunakan untuk menyebut fenomena gerakan radikal dalam Islam atau tidak? Dalam hal ini Sheila McDonough, seperti dikutip Syafiq Hasyim, lebih memilih istilah fundamentalisme apabila penjelasan tentang fenomena pemikiran radikalisme Islam seperti yang diperkenalkan Maulana Maududi.[257]

Istilah lain yang dekat dengan fundamentalisme adalah puritanisme. Istilah ini merujuk kepada kelompok Wahhabi di Arab Saudi. Kelompok puritan ini menawarkan seperangkat referensi tekstual yang mendukung orientasi teologis yang intoleran dan mengucilkan kelompok yang berlainan dengan mereka. Kelompok yang sering menyitir ayat-ayat al-Qur'an dengan cara melakukan isolasi teks al-Qur'an dari sisi historis dan sosiologisnya. Karena itu tafsir-tafsir yang dihasilkannya memiliki kecenderungan tinggi untuk melakukan pengucilan. Muslim bagi kelompok ini adalah pewaris dari *the divine truth* (kebenaran Tuhan).[258]

Dengan demikian Wahhabi mengklaim diri mereka sebagai kelompok yang berpegang kepada *fidelity of the text* dalam Islam. Jalan yang mereka tempuh dianggap sebagai jalan kebenaran bagi mereka. Hal yang patut diingat di sini

[256]Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna", h.5-6.
[257]Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna", h. 8.
[258]*Ibid*

adalah tidak semua kelompok Wahhabi mau dikatakan sebagai pengikut tokoh tertentu termasuk Muhammad bin Abdul Wahhab. Namun demikian yang jelas Wahhabiyyah bisa dimasukkan ke dalam kelompok *salaf*.[259]

Dari gambaran di atas, bisa dilihat perbedaan antara salafi yang berakar pada Muhammad bin Abdul Wahhab dan salafi yang berakar pada Muhammad Abduh dan Jamaluddin al-Afghani. Salafi Abduh dan al-Afghani sejak awal pembentukannya memiliki konsep yang jelas bahwa Islam harus menjawab tantangan modernitas. Untuk itu, konsep teologi yang mereka kembangkan adalah teologi liberal. Caranya adalah kembali kepada al-Qur'an dan tradisi Nabi dan terikat dengan *de novo of interpretation of text*.[260]

Akar fundamentalsime Islam kedua adalah keberhasilan Revolusi Iran 1979. Revolusi Iran berkaitan dengan keberhasilan ideologi Syi'ah dan Syi'ah modern berkaitan dengan Imam Khumaini. Imam Khumaini digambarkan sebagai sosok representasi dari Syi'ah. Pandangan seperti itu pada dasarnya sangat wajar karena keberhasilan figur Khumaini memang sangat penting. Akibatnya ketika Revolusi Iran atau Khumaini diklaim sebagai representasi dari fundamentalisme Islam, maka semua Syi'ah menjadi terkena padahal di dalam Syi'ah tidak hanya ada Imam Khumaini, namun juga ada tokoh-tokoh lain.[261]

Ketika menjelang Revolusi Iran, peta gerakan politik di Iran yang bertujuan untuk menjatuhkan Syah Iran terbagi ke dalam tiga kelompok: Nasionalis, Marxis dan fundamentalis. Kelompok oposisi pertama adalah kelompok nasionalis atau Front Nasional mewakili kelompok oposisi sekuler. Namun sepeninggal pemimpin mereka Mossadeq, Front Nasional diambil oleh

[259]Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna", h. 14-15.
[260]Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna", h. 15.
[261]Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna", h. 15-16.

kalangan politisi yang secara total keluar dari kebutuhan-kebutuhan masyarakat Iran di samping gerakannya sangat pasif. Mereka tidak memiliki agenda politik yang jelas, kecuali satu modal popularitas yang ditinggalkan Mossadeq.[262]

Kelompok oposisi kedua adalah kelompok Marxis yang terpecah karena di antara mereka ada yang mengikuti Partai Tudeh yang pro Moskow dan ada yang mengikuti garis politik partai-partai komunis di wilayah Albania. Namun kelompok ini tidak mampu menembus massa Iran. Marxisme mungkin hanya populer di kalangan dunia kampus dan intelektual. Kelompok ketiga adalah kelompok fundamentalisme Islam yang dikuasai oleh kelompok Feda'in-e- Islam, yang fanatik dan dogmatik pada 1960an.[263]

Pada 1963 pengucilan Khumaini ke Irak telah menjadi permulaan baginya untuk diakui sebagai pemimpin kelompok oposisi dari kalangan fundamentalisme Islam. Hal itu mudah mendapatkan simpati karena tujuan yang kuat dari Khumaini adalah melakukan landreform dan mengurangi penderitaan perempuan. Kelompok Mujahidin dengan diprakarsai Hanifnejad diharapkan bergabung dengan kelompok oposisi Front Nasional atau kelompok Syi'ah pro-Khumaini. Kalangan fundamentalisme Islam internasional menjadi keberhasilan Khumaini sebagai salah satu model bagi gerakan mereka.[264]

Sementara itu, istilah fundamentalisme secara etimologi berasal dari kata fundamen yang berarti dasar. Sedangkan secara terminologi, fundamentalisme akiran pemikiran keagamaan yang cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan secaraa kaku danliteralis. Menurut Amin al-'Alim, seperti dikutip Abdurrahman Kasdi, pemikiran fundamentalisme telah kehilangan relevansinya, karena zaman

---

[262]Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna", h. 16.
[263]*Ibid*
[264]Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna", h. 16-17.

ADLN - Perpustakaan Unair

selalu berubah dan problematika semakin kompleks. Perlu penafsiran kembali terhadap teks-teks keagamaan dengan mengedepankan ijtihad, membongkar teks-teks yang kaku, dan mengutamakan kemaslahatan dan tujuan syari'ah.[265]

Berbeda dengana Mahmud Amin al-'Alim, Bassam Tibi membidik aspek lain dari fundamentalisme. Menurutnya, fundamentalisme merupakan sebuah gejala ideologi yang muncul sebagai respons atas problem-problem globalisasi, fragmentasi dan benturan peradaban. Namun dalam perkembangan selanjutnya agitasi fundamentalisme mengakibatkan kekacauan, bukan hanya di dunia Islam melainkan juga di seluruh dunia.[266]

Dengan demikian pemaknaan istilah fundamentalisme dalam realita telah mengalami distorsi makna, cenderung menjadi istilah yang bias, pejoratif dan sering digunakan dengan konotasi makna yang cenderung ke arah negatif. Istilah ini menimbulkan suatu kesan tertentu, misalnya ekstremisme, fanatisme, atau bahkan terorisme dalam mewujudkan dan mempertahankan keyakinan agama. Mereka yang disebut kaum fundamentalis sering dikonotasikan sebagai tidak rasional, tidak moderat dan cenderung untuk melakukan tindakan kekerasan. Istilah fundamentalisme lebih terkesan sebagai kelompok separatis agama, yang kemudian dilengkapi dengan atribut-atribut negatif, di antaranya, pandangan mereka yang radikal, militan, berpikiran sempit dan cenderung memakai cara-cara kekerasan.[267]

Ada beberapa karakter yang menjadi *platform* gerakan fundamentalisme, antara lain: *pertama*, mereka cenderung melakukan interpretasi literal terhadap

---

[265] *Ibid.*
[266] *Ibid.*
[267] Abdurrahman Kasdi, "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama", h. 20-21.

teks-teks suci agama. Menolak pemahaman kontekstual atas teks agama, karena pemahaman seperti ini dianggap akan mereduksi kesucian agama. *Kedua*, menolak pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan distorsi pemahaman terhadap ajaran agama. *Ketiga*, memonopoli kebenaran atas tafsir agama. Kaum fundamentalis biasanya cenderung menganggap dirinya sebagai pemegang otoritas penafsir agama yang paling absah dan paling benar, sehingga cenderung memandang sesat kepada kelompok yang tidak sealiran dengan mereka. *Keempat*, gerakan fundamentalisme mempunyai korelasi dengan fanatisme, eksklusivisme, intoleran, radikalisme, dan militanisme. Kaum fundamentalisme selalu mengambil bentuk perlawanan terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama. Empat karakter di atas menunjukkan bahwa setiap agama mempunyai potensi ,munculnya kaum fundamentalis.[268]

Secara global fundamentalisme bukan hanya masalah intemal Islam, melainkan lebih merupakan masalah semua agama inklusif. Kaum fundamentalis Kristen menolak klaim-klaim ilmu biologi dan fisika tentang asal mula kehidupan. Pada saat orang banyak berusaha keluar dari penjara masa lalu, kaum fundamentalis Yahudi malah lebih tertarik dan makin asyik dengan belenggu masa lampau. Mereka bahkan selalu memposisikan diri berantagonis dengan Islam dan kaum Muslimin. Kaum fundamentalis Islam juga demikian. Mereka sering melakukan teror yang menakutkan dunia.[269]

---

[268]Abdurrahman Kaşdi, "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama", h. 21.

[269]Abdurrahman Kaşdi, "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama", h. 21-22.

Kaum fundamentalis Islam semakin mendapatkan tempat, setelah Ayatullah Khumaini, secara sensasional pada 1979 menumbangkan kekuatan rezim Syah Iran. Khumaini, bahkan berjanji akan mengekspor revolusinya itu ke negara-negara Islam dan seluruh dunia. Tak pelak lagi, negara-negara tertindas, khususnya wilayah jajahan Uni Soviet, menyambut baik proyek Khumaini. Ketika Menlu Iran, Ali Akbar Velayati, mengunjungi enam negara bagian Uni Soviet pada Desember 1991, ribuan massa menyambut meriah dan meneriakkan slogan, "Selamat datang Velayati, Anda menabur kewangian Imam Khumaini." Implikasi dari sikap ini, program 'glasnost' yang dipopulerkan Mikhail Gorbachev pun, berbuah demonstrasi anti Kremlin besar-besaran yang terjadi di Baku, ibukota Republik Azerbaijan, pada 1988.[270]

Yang menarik dari pemikiran fundamentalisme adalah, pertama, kaum fundamentalis meniscayakan hubungan yang harmonis antara agama dan negara, terutama terbentuknya lembaga dan institusi yang berlabelkan Islam, seperti isu negara Islam, formalisasi syariat Islam, mempermasalahkan gender dan simbol-simbol ideologi keagamaan lainnya. Menurut al-Asymawi, seperti dikutip Abdurrahman Kasdi, selama ini kaum fundamentalis terjebak pada arti fisialistik dan simbolistik, belum mencapai substansi yang esensial dari makna ajaran Islam.[271]

Kaum fundamentalis mengekspresikan gerakan moral dan politiknya melalui sentimen massa terhadap ideologi nasionalis dan sosialis. Bahkan sentimen massa ini akhirnya melembaga, baik formal maupun informal. Banyak bermunculan gerakan fundamentalisme yang terbentang di kawasan Timur

[270]Abdurrahman Kasdi, "Fundamentalisme Islam di Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama", h. 23.

[271]*Ibid.*

Tengah, seperti *Ikhwanul Muslimin* (Mesir), *Front Islamic du Salut*/FIS (Aljazair), *Refah* (Turki), *Jemaat Islami* (Pakistan), *Hizbut Tahrir* (Yordania), *Taliban* (Afghanistan), *Al-Mujahidin* (Irak), *Jam'iyah Ruhaniyah Mobarez* (Iran), *Hizbullah* (Libanon), *Hammas* (Palestina), Gerakan Imam Mahdi (Arab Saudi), *Hizb an-Nahdlah* (Tunisia), al-Ikhwan (Suriah), National Islamic Front/NIF (Sudan), al-Haq (Yaman), *Arab Revolutionary Brigades* (Kuwait) dan *Munadzdzamat al-Amal al-Islami* (Bahrain).[272]

Kegagalan upaya politisasi agama tersebut karena: (1) politisasi agama tidak berhasil mengubah panorama politik Timur Tengah secara signifikan. Islam politik tidak 'lulus ujian' kekuasaan. Pada awal 1990an, rezim penguasa masih tetap bercokol, sementara Perang Teluk justeru semakin memantapkan hegemoni Amerika di kawasan Timur Tengah. (2) Politisasi agama gagal secara historis. Baik Iran, Aljazair, Sudan maupun Afghanistan belum mampu mewujudkan sebuah tatanan alternatif. Kegagalan ini bukan berarti partai-partai Islam tidak meraih kekuasaan, melainkan partai-partai ini terbentur dengan problem epistemologis dan praksis.[273]

Kekuatan luar negeri kaum fundamentalis sengaja diarahkan sebagai 'pemberontakan', menggugat dominasi Barat. Misi pemberontakan ini dimulai dengan melakukan perlawanan sistem negara bangsa domestik yang diciptakan Eropa. Sistem yang menurut Anthony Giddens, seperti dikutip Abdurrahman Kasdi, ditopang oleh dua proses yang bertanggungjawab menciptakan perubahan-

---

[272]Abdurrahman Kasdi, "Fundamentalisme Islam di Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama", h. 25-26.

[273]*Ibid.*

perubahan luar biasa, yaitu konsolidasi global kapitalisme industri dan pengaruh global negara-bangsa.[274]

Namun persoalannya, kenapa pola perjuangan seperti yang dilakukan kaum fundamentalis Islam, *jihad*, dianggap sebagai hantu? Hal ini bisa dibandingkan dengan Karl Marx dan Friedrich Engels dalam Manifesto Partai Komunisnya akan selalu menjadi hantu yang membayangi kehidupan masyarakat (kapitalis), maka jihad pada tingkat tertentu juga mengalami hal yang sama. Meski sudah muncul berbagai upaya untuk memberi pemaknaan baru atas konsep jihad, namun kesan sangar terhadap Islam dan jihad tetap saja melekat. Jihad masih dipandang sebagai hantu gentayangan yang menebarkan ketakutan kepada masyarakat (Barat). Sebenarnya secara konseptual, kata *jihad* dalam al-Qur'an mempunyai makna beragam, tidak hanya perang dalam arti fisik, tetapi juga non-fisik.[275]

Secara etimologis, kata *jihad* berasal dari *jahada* yang berarti 'mengerahkan upaya', 'berusaha dengan sungguh-sungguh', 'berjuang keras'. Dalam makna yang luas, kata ini sering digunakan untuk melukiskan sebuah usaha maksimal untuk melawan sesuatu yang dianggap keliru. Namun dalam pengertian yang lebih teknis, kata ini digunakan untuk menunjuk pada ypaya untuk memerangi dan melawan segala hal yang dianggap mengancam Islam. Karena itu dalam sejarah umat Islam sejak masa awal, jihad sering digunakan untuk melegitimasi perjuangan atas nama agama.[276]

---

[274]Abdurrahman Kasdi, "Fundamentalisme Islam di Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama", h. 30.

[275]Rumadi, "Jihad: Mengapa Jadi 'Hantu' Islam?" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 13, 2002, h. 60.

[276]Rumadi, "Jihad: Mengapa Jadi 'Hantu' Islam?", h. 60-61.

Selain kata *jihad*, dalam al-Qur'an juga terdapat kata lain yang mempunyai kemiripan makna, seperti *qatala* yang berarti 'bertempur' atau yang 'membunuh'. Kata ini biasa dipakai untuk menunjuk pada upaya-upaya fisik dan militeristik. Dalam al-Qur'an disebutkan, Allah mengizinkan kaum Muslimin untuk bertempur (*qatala*) atau melancarkan perang (*harb*) sebagai tindakan pertahanan dan respon atas penganiayaan serta serangan yang dilakukan kaum kafir. Hubungan istilah *qital* dan *harb* dengan *jihad*, dapat dilihat dari leksikon Arab klasik, yang merujuk tiga makna atas *jihad*, yaitu perjuangan dalam melawan musuh yang tampak (*physical*), melawan setan, dan melawan nafsu. Dalam al-Qur'an ketiga makna tersebut tercakup dalam kata *jihad*. Dengan demikian, kata jihad sebenarnya mengandung dua dimensi, yaitu dimensi lahir yang berkaitan dengan makna fisik dan dimensi batin yang berkaitan dengan makna spiritual.[277]

Dalam kitab-kitab hadits, pembahasan mengenai jihad biasanya mendapat porsi yang cukup dan dibahas dalam bab tersendiri. Makna dominan yang dapat ditemukan mengacu kepada kekuatan militeristik. Hal yang sama juga dapat ditemukan dalam kitab-kitab fiqh klasik yang membahas jihad. Sejak masa awal sudah bisa ditemukan sejumlah ulama yang berargumentasi bahwa jihad harus dipahami dalam pengertian moral dan spiritual, dan bukan semata-mata dalam pengertian militer. Argumentasi semacam ini beberapa kali dikemukakan teolog Syi'ah pada masa klasik, dan makin intens dikemukakan para pembaru dan kaum reformis abad ke 19 dan 20.[278]

---

[277] Rumadi, "Jihad: Mengapa Jadi 'Hantu' Islam?", h. 61.
[278] *Ibid.*

Pemikiran jihad yang lebih mengedepankan aspek legalistik dan otoritas syariah merupakan ciri pemikiran jihad abad pertengahan yang sangat menonjol. Pada perkembangan berikutnya, ketika kaum Muslimin dihadapkan pada tantangan militer, intelektual, dan budaya Barat, pemikiran tentang jihad cenderung kurang bersifat legalistik, tetapi lebih pada upaya rasionalisasi terhadap konsep tersebut. Setidaknya ada dua kecenderungan umum mengenai hal ini. Yakni, (1) revolusioner, yang berusaha membuktikan bahwa jihad, dalam arti perang, merupakan metode yang absah untuk mencapai cita-cita Islam; (2) apologetik, yang ingin membuktikan bahwa Islam bukan agama kekerasan dan perang, Islam tidak disebarkan dengan darah dan pedang.[279]

Gerakan fundamentalisme Islam hampir pasti menggunakan konsep jihad sebagai maskot gerakannya. Barry Rubin, seperti dikutip Rumadi, dalam melakukan penelusuran atas gerakan fundamentalisme Islam di Mesir, dengan berbagai variasi gerakannya, mulai dari yang sangat ekstrem hingga yang lebih moderat, menunjukkan bahwa jihad dengan pemaknaannya, menjadi ideologi gerakannya.[280]

Fundamentalisme sebagai istilah sosiologis mempunyai cakupan yang begitu luas, sehingga bisa diterapkan pada kondisi lain yang mempunyai pola dan kecenderungan tertentu. Dalam Islam, istilah ini memang tidak cukup dikenal, namun ada beberapa istilah, seperti *al-ushuliyyah al-Islamiyyah* (Fundamentalisme Islam), *al-Salafiyyah* (tradisi generasi permulaan), *al-Ihya al-Islami* (kebangunan kembali Islam), *al-Badil al-Islami* (alternatif Islam), sering

[279]Rumadi, "Jihad: Mengapa Jadi 'Hantu' Islam?", h. 61-62.
[280]Rumadi: "Jihad: Mengapa Jadi 'Hantu' Islam?", h. 70.

digunakan untuk menunjuk pada gejala intensifikasi Islam, meski istilah-istilah tersebut mempunyai konsep dan konteks yang berbeda penggunaannya.[281]

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa mengenai fundamentalisme Islam, wacana lama menunjukkan pandangan seperti tampak dalam ciri-cirinya yang menunjukkan bahwa fundamentalisme Islam adalah gejala ekstremisme dan radikalisme, fundamentalisme Islam merupakan revivalisme Islam, dan fundamentalisme Islam menampilkan pendekatan politis dalam memperjuangkan Islam. Sedangkan wacana baru memiliki ciri-ciri yang menyatakan bahwa fundamentalisme Islam adalah gejala ideologi untuk merespons modernisme, fundamentalisme Islam merupakan neo-konservatisme Islam, dan fundamentalisme Islam menawarkan resep penanggulangan krisis multidimensional sebagaimana dalam table berikut ini:

Tabel 5.18
Wacana tentang Fundamentalisme Islam

Ciri-ciri wacana lama tentang fundamentalisme Islam	Ciri-ciri wacana baru tentang fundamentalisme Islam
- fundamentalisme Islam adalah gejala ekstremisme dan radikalisme - fundamentalisme Islam merupakan revivalisme Islam - fundamentalisme Islam menampilkan pendekatan politis dalam memperjuangkan Islam	- fundamentalisme Islam adalah gejala ideologi untuk merespons modernisme - fundamentalisme Islam merupakan neo-konservatisme Islam - fundamentalisme Islam menawarkan resep penanggulangan krisis multidimensional

15. Konsep *Civil Society* sebagai Kritik

Civil society merupakan sebuah konsep Barat yang masuk dan menjadi wacana baru yang berkembang ke Indonesia pada akhir 1980an. Bersamaan

[281]Rumadi, "Jihad: Mengapa Jadi 'Hantu' Islam?", h. 72.

dengan masuknya konsep *civil society*, muncul klaim dari tokoh-tokoh Islam, termasuk para kiai di kalangan kaum Nahdliyin, bahwa *civil society* sebenarnya adalah konsep yang sudah pernah dirumuskan dan diterapkan oleh Nabi Muhammad pada permulaan Islam dengan apa yang disebut masyarakat Madani.

> Apabila memperhatikan ajaran Islam diturunkan Allah untuk kebaikan individu dan masyarakat, berarti Islam sudah memiliki konsep tentang masyarakat yang baik. Dan itu tentu pernah diberikan contoh masyarakat yang baik pada masa Nabi, yang disebut masyarakat Madani.
>
> Kiai K, pengasuh pesantren di Jakarta.

Menurut kaum Nahdliyin Lama, sebuah model masyarakat yang baik tentu sudah pernah diperkenalkan oleh Nabi, karena beliau adalah contoh yang baik bagi generasi sesudahnya.

> Nabi Muhammad saw adalah *uswatun hasanah* (contoh yang baik) sebagai pribadi, dalam membina rumahtangga, dan dalam membina masyarakat. Karena itu masyarakat hasil binaannya, yang kemudian dikenal dengan masyarakat Madani, tentu lebih baik dari apa yang disebut dengan *civil society*.
>
> Kiai L, pengasuh pesantren di Cirebon.

Dalam hal ini kaum Nahdliyin Baru merespons untuk meluruskan wacana tersebut. Menurut mereka, dewasa ini kian ramai dibicarakan peranan agama dalam membangun *civil society* di kalangan organisasi kemasyarakatan berbasis agama di tanah air. Beberapa penelitian yang dilakukan oleh Lakpesdam-NU dan Lembaga Agama dan Filsafat (LSAF) baru-baru ini banyak menunjukkan adanya upaya dari sejumlah ormas-ormas dan LSM-LSM berbasis agama untuk mengidentikkan dirinya dengan gerakan pemberdayaan *civil society* yang kini diterjemahkan dengan sebutan "masyarakat madani" atau "masyarakat sipil". Program-program mereka pada level sosial-ekonomi-kultural bisa dikatakan sejalan dengan visi dan substansi masyarakat madani? Benarkah di sini telah

muncul- katakanlah- satu embrio dari apa yang disebut-sebut sebagai "*civil society*"? Atau, bukan lagi "embrio", tapi malah sudah mewujud menjadi sebuah "gerakan, dan itu berarti sebuah "transformasi", dan bukan lagi "konservatisme"?[282]

Dalam hal ini, perlu dilakukan penelitian sejauh mana wacana tentang *civil society* yang dihubungkan dengan "peranan Islam" terkait dengan sebuah transformasi, dan bukan konservatisme. Singkatnya, yang akan dipersoalkan di sini adalah apakah ketika umat Islam bicara tentang *civil society* di Indonesia, mereka memperkenalkan konsep tersebut sebagai sebuah kritik, atau malah sebaliknya hanya berupa afirmasi, dalam arti pengukuhan identitas kelompok dan pembenaran warisan-warisan lokal dan cara-cara berpikir konservatif?[283]

Para penulis yang berasal dari lingkungan Muhammadiyah menafsirkan identitas ke-Muhammadiyah-an, seperti konsep 'masyarakat utama', sebagai *civil society*. Di pihak lain, yang berasal dari kalangan NU pada gilirannya juga menafsirkan identitas ke-NU-an, seperti Khittah 1926 atau prinsip *al-kulliyah al-khams*, dengan tema-tema *civil society* pula. Sementara yang termasuk dalam lingkungan ICMI menafsirkan identitas ke-ICMI-an dengan 5-K (kualitas iman dan takwa, kualitas pikir, kualitas karya, kualitas kerja dan kualitas hidup) beserta 'ideologi integrasi Islam dan negara' nya sebagai *civil society*. Pengukuhan identitas ini juga kian diperkuat oleh sejumlah pembacaan dan beberapa pengamat Barat yang menaruh simpatik kepada salah satu ormas Islam tersebut.[284]

---

[282] Ahmad Baso, "Islam dan Civil Society di Indonesia: dari Konservatisme Menuju Kritik" dalam Jurnal *Tashrirul Afkar*. No. 7, 2000, h. 4.

[283] *Ibid.*

[284] Ahmad Baso, "Islam dan Civil Society di Indonesia: dari Konservatisme Menuju Kritik", h. 5.

Selain menyangkut organisasi-organisasi Islam yang didekatkan padanya sebutan civil sosiety, pengukuhan identitas juga berlangsung pada pembacaan-pembacaan sejumlah penulis tentang sejarah masa lalu Islam yang dianggap gemilang. Konsep filsuf Muslim abad pertengahan, al-Farabi, tentang al-madinah al-fadlilah dan as-siyasah al-madaniyah masing-masing dibaca dalam kerangka civil society: secara esensial konsep civil society modern ini sebenarnya sudah terlebih dulu dikemukakan oleh al-Farabi. Selain itu, konsep ummah sebagaimana yang dikenal dalam sejarah Islam juga ditempuh dengan bacaan-bacaan civil society. Tetapi sejarah Madinah pada masa hidup Nabi yang kini justeru lebih mendapatkan perhatian lebih besar untuk didekatkan padanya pembacaan-pembacaan civil society.[285]

Dari pembacaan tentang sejarah Nabi di Madinah inilah, kita mengamati adanya satu model rujukan dalam wacana 'Islam dan *Civil Society*', yang hingga kini tetap merupakan model andalan bagi pengisian makna *civil society* sebagai 'masyarakat madani'. Dengan merujuk ke pengalaman sejarah Nabi di Madinah, di mana umat Islam berkuasa atas kelompok lainnya, pemahaman tentang *civil society* yang dianggap paling tepat untuk sejarah tersebut adalah dengan mengadopsi teori-teori yang mempertemukan masyarakat dan negara sebagai satu kesatuan, seperti Cicero, seperti yang terbaca dalam tulisan M. Dawam Rahardjo: "Semula, dalam pemikiran Plato, Aristoteles, Cicero, Thomas Aquinas maupun negara-kota Madinah, masyarakat madani dan negara itu jumbuh."

Atau yang menjadikan negara sebagai kebajikan tertinggi, dalam nuansa setengah Hegelian, sebagaimana yang kita lihat dalam tulisan Nurcholish berikut:

---

[285] *Ibid.*

"Pemerintah selaku wasit, pembuat aturan dan penertib masyarakat madani", "negara dituntut untuk mampu menangani *civil society*", " ia tidak dapat dibina tanpa kekuasaan negara", "tidak punya makna apa-apa membicarakan *civil society* tanpa negara yang cukup tangguh", dan bahwa *civil society* "dapat , dan sering, punya sisi-sisi buruk", yakni "sikap mementingkan diri sendiri, prasangka, dan kebencian", atau "hanya terdiri dari faksi-faksi, klik-klik, dan serikat-serikat rahasia yang saling menyerang".

Konservatisme juga kita temukan dalam tulisan-tulisan Muhammad AS Hikam, yang kini disebut-sebut sebagai pendekar *civil society* di Indonesia. Salah satu ide sentral dalam pemikiran Hikam adalah *'recovery'* dan *'reconstruction'* dalam *civil society*, 'pencarian alternatif non-pencerahan', 'memperkuat kembali paradigma-paradigma dari luar pencerahan' dan 'penemuan kembali (*recovery*) dan penyusunan kembali (*reconstruction*)' kemudian diarahkan pada pengukuhan tradisi-tradisi lokal dan agama, seperti Khittah NU, gerakan populis milinarianisme dan Ratu Adil seperti dikenal di Jawa dan juga tradisi paguyuban di pedesaan dan tradisi pesantren.[286]

Harus diakui memang satu tulisan dari Abdurrahman Wahid yang memperjelas posisi *civil society* sebagai sebuah transformasi. Dan itu berarti sebuah kritik terhadap status quo, baik yang berbentuk agama, kultur maupun sistem sosial dan politik. Seperti yang bisa dibaca dalam beberapa paragraf tulisan tersebut, seperti dikutip Ahmad Baso:[287]

> "*.....kelompok atau gerakan manapun, selama masih memperjuangkan otonomi masyarakat, maka ia bisa disebut sebagai civil society, yakni*

[286]Ahmad Baso, "Islam dan Civil Society di Indonesia: dari Konservatisme Menuju Kritik", h. 6.

[287]Ahmad Baso, "Islam dan Civil Society di Indonesia: dari Konservatisme Menuju Kritik", h. 7.

bagaimana membuat rakyat tidak bergantung pada negara. Inilah esensi dari civil society."

"……mereka ini merupakan civil society selama gerakannya diarahkan pada perjuangan tempat dan posisi masyarakat dalam konteks kehidupan bernegara. Jadi dilihat secara sederhana, dalam arti dikaitkan dengan fungsi kemasyarakatan, maka selama fungsi kemasyarakatan ini masih ada, selama mereka masih aktif dalam usaha memperkokoh posisi masyarakat, organisasi kemasyarakatan yang ada itu bisa disebut civil society."

"……NU tidak perlu berjuang untuk sebuah masyarakat Islam. Kalau mau berjuang harus untuk mesyarakat Indonesia, di mana kaum Muslimin bebas untuk melaksanakan agamanya. Pengalaman kita selama 50 tahun, di mana Islam diayahi oleh negara yang terkadang dijadikan legitimasi itu adalah Islam yang rugi. Karena Islam tidak lagi mampu mengembangkan fungsi transformatifnya dan bahkan justru menjadi alat legitimasi kekuasaan. Padahal Islam itu transformatif."

Namun demikian apa yang disebut esensi *civil society* dan Islam itu transformatif ternyata hanya berupa harapan dan keinginan belaka. Artinya, secara intelektual dan paradigmatik, ia mengalami pemiskinan. Karena ketika melontarkan ide 'transformasi' dalam civil society, Abdurrahman Wahid tidak memperlakukan konsep tersebut sebagai kritik, terutama kritik terhadap kultur dan sistem sosial yang dibangun NU. Yang lebih padat justru kandungan ideologisnya ketika berbicara tentang transformasi dalam kerangka 'kita' dan 'mereka', antara NU dan pihak-pihak non-NU.[288]

Dengan konservatisme yang begitu dominan seperti di atas, akhirnya dipertanyakan apa lagi relevansi memperbincangkan hubungan Islam dan *civil society* dan tanah air? Mungkin akan menimbulkan pesimis untuk berbicara *civil society* dalam konteks umat Islam Indonesia apabila dalam realitas yang muncul adalah realitas lama yang tidak pernah berubah sama sekali, dan bukan realitas baru yang melampaui batas-batas ormas-ormas Islam dan yang meninggalkan

[288]Ahmad Baso, "Islam dan Civil Society di Indonesia: dari Konservatisme Menuju Kritik", h. 8.

konsep-konsep lama seperti *ummah* dam *madaniyah*. Jangan-jangan, berbicara tentang *civil society* dalam Islam nantinya menjadi sesuatu yang sia-sia dan mubadzir, tidak produktif dan malah menjadi sarang mitos-mitos. Namun demikian, ada juga rasa optimis bahwa Islam tetap mempunyai peran dalam membangun demokrasi, khususnya *civil society* sebagai sarana pendewasaan politik umat Islam. Tetapi, persoalannya kemudian, bagaimana mungkin Islam tetap mempunyai peran, kalau 'Islam' yang dominan saat ini adalah 'Islam konservatif' dan 'Islam ideologis'?[289]

Maka dalam hal ini perlu dikedepankan konsep *civil society* sebagai sebuah kritik dan bukan sebagai instrumen politik identitas dan konservatisme pemikiran dan kultur yang ujung-ujungnya hanya bakal menjinakkan watak kritis *civil society*. Yang pertama yang harus digarisbawahi adalah soal bagaimana kita memahami *civil society* sebagai kritik. Harus diakui, *civil society* tidak pernah hadir (*absent*) secara historis dalam memori kolektif umat Islam, sehingga dimungkinkan adanya deformasi dan depresentasi atas klaim representasi dalam segenap perbincangan dan perdebatan tentang *civil society*. Umat Islam tidak pernah mengikuti dalam keseluruhan pengalamannya segenap detil-detil perkembangan *civil society* seperti yang dialami masyarakat Barat. Ini bukan hanya berlaku bagi orang-orang yang mengenal teori-teori civil society melalui *text books*, tapi juga pihak-pihak yang bergelut di lapangan pun tidak bisa mengikuti sepenuhnya detil-detil perjuangan *civil society* seperti yang ingin dicontohkannya dalam realitas masyarakat di tanah air. Bisa saja muncul satu bentuk perlawanan terhadap negara, apakah itu perlawanan sosial, aksi protes,

---

[289] *Ibid.*

atau pemogokan besar-besaran, tapi siapa yang bisa memprediksi bahwa gerakan-gerakan semacam itu nantinya adalah gerakan *civil society* yang bisa mapan dan kuat dalam menghadapi dan mengimbangi kekuatan negara? Pasalnya, jangan-jangan apa yang disebut dengan gerakan perlawanan sosial itu tidak lain hanyalah satu bentuk protes yang pernah dikenal dalam masyarakat kita dalam bentuk "gerakan sempalan" atau gerakan Ratu Adil?[290]

Dengan demikian persoalan *civil society* dalam konteks Islam bukan hanya perdebatan 'masyarakat sipil' versus 'masyarakat madani' yang mandul dan tidak kreatif, mengangkat wacana civil society saja sebagai perangkat analisis dan konsep ilmiah dalam konteks keindonesiaan tidak membawa kemajuan berarti, bagaikan air yang tergenang, yang makin lama digunakan dan diperbincangkan akan kian membusuk. Dari sini diperlukan kritik terhadap konsep-konsep yang siap pakai tersebut, juga diperlukan kritik terhadap realitas kita sendiri, dan diperlukan kritik terhadap sistem kultur dan sistem pemikiran agama kita sendiri yang berorientasi ke masa lalu. Dari kritik tersebut akan bisa diketahui apa sebenarnya yang menjadi persoalan besar dalam masyarakat kita dan kultur kita. Untuk itu kritik membutuhkan semangat rasionalisme.[291]

Dinamisme wacana *civil society* ini secara otomatis membuatnya bersifat terbuka atas berbagai tawaran alternatif, baik alternatif dari agama, aliran pemikiran, madzhab filsafat atau pengalaman praksis demokrasi di kawasan tertentu. Konsepsi Tocqueville, seperti dikutip Asrori S. Kami misalnya, dikembangkan oleh Hannah Arendt dengan konsep *the free public sphere* dan

---

[290]Ahmad Baso, "Islam dan Civil Society di Indonesia: dari Konservatisme Menuju Kritik", h. 8-9.

[291]Ahmad Baso, "Islam dan Civil Society di Indonesia: dari Konservatisme Menuju Kritik", h. 16.

citizenship. Charles Taylor dan Daniel Bell memperkaya dengan ide pluralisme dan peran komunitas kecil. Sementara Jean Bethke Elshtain mewarnainya dengan perspektif gender. Dinamisme dan keterbukaan *civil society* itu juga berwatak nonutopis. *Civil society* awalnya adalah konstruksi historis yang empirik, bukan konsep kemasyarakatan yang mengawang. Karena itu, penerapannya senantiasa memperhatikan situasi dan kondisi empirik. Ernest Gellner mengingatkan, bahwa *civil society* adalah salah satu bentuk sosial. Mengkhutbahkannya dalam kondisi yang tidak memungkinkan adalah tindakan sia-sia. Dalam pada itu, ummah adalah juga konsep dengan multi makna. Dalam al-Qur'an, ummah bisa dimaknai sebagai komunitas 'binatang', 'jin', 'imam' (pemimpin), 'agama', dan 'waktu'. Sedangkan istilah ummah yang khusus ditujukan kepada manusia bisa diartikan 'pengikut Nabi tertentu', 'pemeluk agama tertentu', 'sekelompok tertentu dalam masyarakat', atau 'seluruh makhluk yang bernama manusia'.[292]

Dengan demikian, pluralitas pemaksaan *ummah* jauh lebih luas ketimbang *civil society*. Dalam piagam Madinah pun cakupan *ummah* juga bisa dipakai dalam dua model; (1) untuk menyebut komunitas seagama, misalnya, umat Islam, umat Yahudi, dan sejenisnya (pasal 1), (2) juga dipakai untuk menyebut komunitas pluralistik yang terdiri atas pelbagai agama, ras, dan suku namun tergabung dalam satu kesatuan sosial politik, misalnya, seluruh warga negara Madinah disebut sebagai satu *ummah* (pasal 25).[293]

Praktek penerapan makna *ummah* dalam negara Madinah dan sejarah umat Islam Jawa itu meneguhkan watak *ummah* yang non-utopis dan realistis. Dengan demikian, tampak bahwa dari segi watak dasar, kedua konsep tersebut memiliki

---

[292]Asro S. Kamil, Pertautan Wacana *Civil Society* dengan Konsep *Ummah*", h. 33.
[293]*Ibid.*

kesamaan sifat, yakni terbuka, dinamis, dan berorientasi non-utopis. Bedanya, sifat keterbukaan dan dinamika makna ummah jauh lebih luas ketimbang *civil society*, sementara itu watak non-utopis *civil society* lebih menonjol, karena umumnya ia terbentuk dari pengalaman empirik, sedangkan *ummah* tidak sepenuhnya empiris karena ia juga bermuatan normatif yang terderivasi dari ajaran agama.[264]

Civil society merupakan konsep sekuler yang dalam perjalanannya mendapat sentuhan dan legitimasi agama. Sedangkan *ummah* adalah konsep normatif keagamaan yang dalam prakteknya dicoba diobyektivikasikan dalam realitas empirik. *Civil society* adalah produk kreativitas berpikir manusia yang memperoleh inspirasi utama dari aliran filsafat, budaya atau pengalaman empirik tertentu sebagai respons atas problem empirik tertentu pula. Hanya dalam pelaksanaannya, agama kemudian memainkan peran legitimatif dan motivator. Ini misalnya tampak dalam gerakan kerakyatan di Amerika Latin yang terdorong oleh pengembangan teologi pembebasan; sukses aksi rakyat Polandia yang didukung Gereja Katolik dan Kepausan Vatikan, serta keberhasilan rakyat Philipina menumbangkan rezim Marcos yang didukung Gereja dan Kardinal Jaime Sin. Sedangkan *ummah* adalah konsep keagamaan yang awalnya bersifat normatif sebagai cermin ideal, dan produk cara pandang agama terhadap realitas empirik. Kemudian dicoba dipakai dalam praksis kehidupan sosial politik. Saat dipraktekkan, maka ia memiliki dua dimensi normatif dan empirik. Dimensi normatif berisi gambaran ideal semata, sedangkan dimensi empirik berisi

[264] Asrori S. Karni, "Pertautan Wacana *Civil Society* dengan Konsep *Ummah*", h. 33-34.

gambaran nyata komposisi *ummah* yang terdiri atas berbagai kelompok kepentingan atau kelas sosial yang sering kali saling berbenturan.[295]

Sementara dalam praksis Madinah, meski dipakai untuk keseluruhan warga Madinah yang plural, namun pemakaian spesifik bagi umat Islam juga tetap dipertahankan. Untungnya penggunaan konsep-konsep tersebut meski cakupannya eksklusif, namun tidak diarahkan untuk memperkeras eksklusivitas, sebaliknya justru berdimensi inklusivisme dan beresemangat sosial. Dari beberapa titik temu dan titik beda diatas, tampak bahwa pada aspek-aspek krusial demokratisasi, seperti penolakan penguasa tiran, pengembangan prinsip toleransi, egalitarianisme, kebebasan, kesukarelaan, kedaulatan rakyat, partisipasi politik, mekanisme kontrol, dan lain-lain, antara gagasan *civil society* dan *ummah* tidak terdapat benturan signifikan. Perbedaan antara keduanya hanya terjadi pada aspek yang tidak begitu krusial dalam konteks demokratisasi. Misalnya, perbedaan latar belakang sejarah, perbedaan titik tekan garapan, atau perbedaan perekat sosial. Semua itu lebih bersifat fungsional, bukan kontrakdisional. Kalau toh hal itu juga berpotensi konflik, namun masih bisa dikelola menjadi kekuatan simbiotik.[296]

Adanya relevansi kuat antara aspek-aspek mendasar *civil society* dan *ummah* membuat keduanya bisa bersintesa menjadi paduan gagasan yang sinergis, sebagai pijakan normatif dalam pembentukan tatanan demokratis. Sintesis ini bisa dibangun dari dua hal: teoritisasi pada tingkat ide dan pengalaman praksis di lapangan. Wujudnya, meliputi pokok-pokok pikiran sebagai berikut: Pertama, bahwa peran masyarakat dalam pembentukan tatanan demokratis harus bertumpu pada penajaman dua fungsi: fungsi *balancing force* (kekuatan pengimbang) dan

---

[295]Asrori S. Karni, "Pertautan Wacana *Civil Society* dengan *Ummah*", h. 36-37.
[296]*Ibid.*

fungsi *reflective force* (kekuatan reflektif). Fungsi *balancing force* ditujukan untuk mengontrol dan menahan potensi intervensionis dan otoriter negara. Sedangkan fungsi *reflective force* ditujukan untuk memelihara kohesi sosial dan mengelola potensi konflik internal masyarakat. Fungsi *balancing force* itulah pelajaran paling berharga dari pengalaman *civil society* di Eropa Timur yang berhasil menundukkan, bahkan menjatuhkan penguasa totaliter-komunis. Dan fungsi *reflective force* adalah pelajaran paling signifikan dari pengalaman *ummah* di negara Madinah yang berhasil meredam potensi konflik dan memelihara kohesi sosial antar suku dan agama.[297]

Prinsip normatif dalam konsep *ummah*, seperti kecenderungan pada nilai utama (*khair*), semangat humanisasi-emansipasi (*amar ma'ruf*), liberasi (*nahi munkar*), keadilan, persamaaan dan lain-lain, umumnya memiliki tempat kondusif dalam wacana *civil society*. Sebaliknya, gagasan dasar civil society, seperti otonomi masyarakat, perimbangan kekuatan, mekanisme kontrol, kedaulatan rakyat, partisipasi politik, ruang publik yang bebas, pluralisme, kewarganegaraan, dan lain-lain, tidak mengalami benturan berarti dalam konsep *ummah*. Ada memang beberapa gagasan *civil society* yang tidak sejalan dengan konsep ummah, seperti model Hegellian yang menilai *civil society* sebagai entitas yang melumpuhkan diri sendiri, atau konsep Marxian yang memandang civil society harus ditenyapkan, demi masyarakat tanpa kelas. Namun gagasan tersebut telah ditolak oleh para penggagas civil society sendiri, misalnya oleh Tocqueville dan pengikutnya. Sehingga tetap tersedia gagasan alternatif *civil society* yang sejalan dengan *ummah*.

---

[297] Asrori S. Karni, "Pertautan Wacana *Civil Societi* dengan Konsep *Ummah*", h. 35-36.

Ada pula gagasan dasar *ummah* yang dicurigai dapat bertabrakan dengan *civil siciety*. Misalnya, cakupan eksklusif *ummah* yang terbatas untuk kalangan Islam, sehingga berpotensi mengeras dan tertutup. Itu bertentang dengan *civil society* yang terbuka dan toleran. Namun tidak perlu dikhawatirkan, karena *ummah* sebagaimana diterapkan dalam praksis negara Madinah juga menyediakan alternatif makna inklusif. Kedua konsep itu bisa disentesakan menjadi pijakan teoretik terpadu dalam mewujudkan tatanan demokratis. *Civil society* model Eropa Timur bisa menyumbangkan strategi demokratisasi di bawah kungkungan penguasa totaliter.[298]

Sementara konsep *ummah* model negara madinah bisa menuturkan pengalaman demokratisasi di tengah masyarakat yang sarat konflik. Pada tingkat praksis, wacana *civil society* dapat memberi nuansa inklusif dan otonom bagi penerapan konsep ummah yang mempunyai potensi eksklusif dan mengeras. Sementara konsep ummah dapat memberikan nuansa spiritual, transendental dan keadaban bagi penerapan konsep *civil society* yang mempunyai kecenderungan sekuler dan berpotensi tercabik oleh benturan kepentingan sesaat.[299]

Wacana *civil society* atau masyarakat sipil yang diskursif di Barat menjadikan seolah hanya merupakan agenda impian Barat. Memang istilah masyarakat sipil tidak bisa diterjemahkan dengan istilah Islami. Hukum rasional yang telah berkembang di Barat menjadikan konsep agensi sosiaal yang mulai menyebar ini dapat memperoleh sandaran basis struktural. Karena negara secara

---

[298] *Ibid.*
[299] *Ibid.*

tidak langsung telah menjadi fasilitator yang signifikan bagi terelaborasinya nilai-nilai masyarakat sipil dalam masyarakat.[300]

Dalam wacana kontemporer, konsep masyarakat sipil teranasir pada penguatan kembali kekuasaan hukum sipil, suatu penghargaan dari kesadaran setiap individu, menjadi pondasi aturan teori demokrasi modern. Pemahamannya kemudian mengkristal menjadi prinsip-prinsip masyarakat atau negara yang diindikasikan dengan menjamurnya asosiasi-asosiasi independen di luar negara sebagai komunitas yang bisa menghidupi diri sendiri tanpa sandaran langsung kepada negara. Juga dari situ terwujud toleransi antar individu dan kelompok dalam masyarakat.[301]

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa mengenai *civil society* wacana lama beranggapan bahwa *civil society* sebagai afirmatif terhadap masyarakat Madani dalam Islam; piagam Madinah menetapkan sejumlah dasar politik sebagai entitas bagi *civil society;* dan masyarakat Madani merupakan penggabungan antara struktur rasionalis negara modern dan struktur komunal historisitas syari'ah. Sedangkan ciri-ciri wacana baru mengungkapkan civil society sebagai kritik dalam Islam; piagam Madinah memuat elemen determinan bagi perubahan radikal dalam masyarakat Madinah yang masih tribalistik; dan *civil society* merupakan konsep untuk penguatan struktur komunal historisitas syari'ah seperti terlihat dalam tabel berikut:

---

[300] Irsyad Zamzami, "Civil Islam (?) - Tradisi Civil Society dalam Sejarah Islam" dalam *Jurnal Gerbang*. No. 11, Vol. IV, 2002, h. 28.

[301] *Ibid.*

Tabel 5.19
Wacana tentang *Civil Society*

Ciri-ciri wacana lama tentang *civil society*	Ciri-ciri wacana baru tentang *civil society*
- *Civil society* sebagai afirmatif terhadap masyarakat Madani dalam Islam	- *Civil society* sebagai kritik dalam Islam
- Piagam Madinah menetapkan sejumlah dasar politik sebagai entitas bagi *civil society*	- Piagam Madinah memuat elemen determinan bagi perubahan radikal dalam masyarakat Madinah yang masih tribalistik.
- Masyarakat Madani merupakan penggabungan antara struktur nasionalis negara modern dan struktur komunal historisitas syari'ah	- *Civil society* merupakan konsep untuk penguatan struktur komunal historisitas syari'ah.

16. Mengubah Masalah Agama Menjadi Masalah Universal.

Masalah Palestina, dan masalah-masalah Timur Tengah lainnya selama ini dianggap sebagai masalah agama. Persoalan itu bermula dari orang-orang kafir. Yahudi dan Nasrani, yang ingin mencaplok tanah air orang-orang Islam. Karena itu merupakan kewajiban umat Islam untuk ikut membela pihak umat Islam.

> Masalah Palestina dan masalah-masalah Timur Tengah lainnya merupakan contoh seperti yang ditengarai oleh al-Qur'an , S. al-Baqarah, ayat 2. "Tidak akan rela atasmu orang-orang Yahudi dan Nasrani kecuali kalian mau mengikuti agama mereka."
>
> Kiai K, pengasuh pesantren di Jakarta.

Sementara kaum Nahdliyin Baru menganggap masalah-masalah Palestina dan masalah-masalah Timur Tengah lainnya bukan masalah agama, melainkan masalah ketidakadilan. Berikut ini pernyataan mereka. Apakah hubungan Palestina dengan umat Islam di Indonesia? Ini pertanyaan yang tidak mudah dijawab. Dari segi geografis, Indonesia dipisahkan oleh jarak ribuan mil dari

tanah yang menjadi kelahiran para nabi itu. Tetapi, dari segi "ikatan batin", ada semacam hubungan psikologis yang begitu mendalam antara umat Islam di sini dan kejadian-kejadian yang berlangsung di sana. Setiap masalah Palestina muncul ke permukaan, resonansinya sudah pasti akan berimbas ke negeri kita, dalam satu dan lain bentuk.[302]

Tetapi, menarik untuk dipersoalkan: kenapa respons terhadap masalah Palestina hanya datang dari segelintir umat Islam di Indonesia. Jika soal Palestina dipersepsikan oleh umat Islam di sini sebagai masalah antara hak bangsa Palestina yang 'muslim' dan perampasan atas hak tersebut oleh orang Yahudi yang 'nonmuslim', mengapa hanya satu lapis kecil saja dari umat Islam Indonesia yang bangkit melakukan protes? Jika soalnya adalah antara 'Islam' dan orang kafir (baca: Yahudi, yang disokong negara-negara Barat, yakni Amerika), kenapa tidak seluruh umat Islam ikut terlibat dalam aksi-aksi itu?[303]

Aksi-aksi solidaritas Palestina yang berlangsung akhir-akhir ini di Jakarta sebenarnya hanya diikuti oleh sebagian kecil dari umat Islam di Indonesia. Bahkan, mereka yang ikut dalam aksi-aksi itu pun tidak bisa menggambarkan seluruh keragaman umat Islam yang ada di Jakarta. Walhasil, mereka ini hanyalah secuil dari seluruh umat Islam yang begitu beragam. Jumlah mereka pun tidak cukup signifikan. Ini menggambarkan bahwa soal Palestina sudah tentu dilihat secara berbeda-beda oleh umat Islam di sini. Soal Palestina, sudah pasti, tidak sekedar dilihat sebagai penghadapan antara 'Islam' dan 'non-Islam'. Sebab, jika itu soalnya, akan dengan mudah umat Islam 'dimobilisasi' untuk isu tersebut.[304]

---

[302] Ulil Abshar-Abdalla, "Palestina di Mata Kelompok Islam Indonesia" dalam *Tempo Interaktif*, 17 Juli 2003.

[303] *Ibid.*

[304] *Ibid.*

Yang menarik adalah, mereka yang paling bersemangat mengangkat isu Palestina itu bukan dari kelompok Islam 'arus utama'. Terus terang, saya tidak mempunyai data yang cukup untuk mendukung pernyataan ini. Tetapi, sekilas melihat tokoh-tokoh dan massa yang ikut dalam aksi-aksi solidaritas Palestina ini, tampak bahwa mereka bukan dari kelompok umat Islam utama, yang tergabung dalam sejumlah ormas Islam besar seperti NU, Muhammadiyah, Al Irsyad, Al Washliyah, Persis, dan lain-lain. Besar kemungkinan, ada perorangan dari ormas-ormas tersebut yang ikut dalam aksi-aksi itu. Tetapi, secara kelembagaan, tidak terdapat suatu tanda bahwa masalah Palestina adalah agenda yang penting buat mereka. Ini bukan saja berlaku sekarang. Tetapi, jika kita menoleh ke periode-periode sebelumnya, soal Palestina bukanlah agenda yang cukup penting buat ormas-ormas besar Islam di Indonesia.[305]

Jika kita telisik lebih dalam, soal Palestina sebagaimana 'dipersepsikan' oleh sebagian umat Islam di Indonesia ternyata lebih menggambarkan masalah-masalah yang timbul dalam tubuh umat Islam Indonesia sendiri ketimbang mencerminkan masalah Palestina yang sesungguhnya sebagaimana terjadi di Gaza, Tepi Barat, atau Yerusalem. Boleh jadi sangat sedikit dari para peserta aksi solidaritas itu yang tahu kompleksitas dan keruwetan, baik dalam tubuh bangsa Palestina maupun Israel, serta hubungan antara mereka. Lebih sedikit lagi yang memahami bagaimana proses perdamaian itu sendiri, ketika kepentingan-kepentingan politik para tokoh lebih menonjol ketimbang bangsa yang mereka wakili. Boleh jadi orang-orang Islam di sini memahami kunjungan Ariel Sharon ke Haram El Syarief (lebih tepatnya: El Haram El Syarief, sebagaimana orang

---

[305] *Ibid*

Palestina sendiri menyebutnya) beberapa waktu lalu, yang menandai periode baru dalam konflik Arab-Israel, sebagai semata-mata cerminan sikap seorang Yahudi konservatif, dan tidak membayangkan bahwa hal itu adalah bagian dari persaingan antara Ariel dan Ehud Barak, lawan politiknya.[306]

Soal Palestina biasanya memang menjadi agenda kelompok-kelompok tertentu dalam umat Islam. Jelas sulit untuk menyebutkan kelompok mana, tetapi yang jelas bukan bagian dari 'arus utama' umat Islam. Sebagian ada yang menyebut mereka ini sebagai kelompok Islam 'garis keras' (sekeras apa, juga tidak jelas). Mereka inilah yang bisanya menjadikan isu-isu dalam dunia Islam sebagai salah satu agenda penting. Isu-isu seperti Afghanistan, Bosnia, Chechnya, minoritas Moro, dan terakhir Palestina biasanya menjadi masalah yang penting buat mereka. Ada kecenderungan, bahkan, bahwa isu-isu itu menjadi semacam 'identitas' yang membedakan satu kelompok dengan kelompok lain dalam umat Islam.[307]

Setiap kelompok umat Islam biasanya mempunyai 'wilayah keprihatinan' (*area of concern*) yang berbeda-beda. Isu mengenai 'pemberdayaan masyarakat sipil', misalnya, mencirikan satu kelompok tertentu dalam umat, dan hampir mustahil isu ini akan disuarakan oleh kelompok lain. Kelompok-kelompok dalam umat Islam yang lebih tertarik pada isu-isu hak asasi dan pluralisme biasanya kurang suka dengan isu Palestina ini, atau sekurang-kurangnya menganggapnya sebagai agenda yang penting.[308]

Yang juga patut dipersoalkan adalah cara sekelompok umat Islam di sini mempermasalahkan isu Palestina. Apakah masalah Palestina dianggap sebagai

---

[306] *Ibid.*
[307] *Ibid.*
[308] *Ibid.*

melulu soal 'Islam' dan 'Yahudi'/ Barat, atau soal ketidakadilan yang bisa berlaku universal? Tampaknya, yang lebih menonjol di Indonesia, masalah Palestina lebih dipersepsikan sebagai masalah `Islam' versus `Barat, yakni masalah `identitas kultural dan politik'. Sedangkan masalah ketidakadilan kurang diproblematisasi di sana.[309]

Itulah sebabnya pertanyaan patut diajukan kepada kelompok-kelompok umat Islam yang lebih menyukai isu-isu ketidakadilan: kenapa mereka kurang tertarik pada isu Palestina; apakah bedanya ketidakadilan di Wonosobo dengan di Palestina, toh ketidakadilan sebagai 'nilai' adalah tembus ruang dan waktu. Tetapi, pertanyaan serupa juga pantas diajukan kepada kelompok-kelompok yang 'asyik' dengan soal Palestina: kenapa mereka hanya membela bangsa Palestina yang diperlakukan tidak adil oleh Israel; kenapa mereka tidak mengajukan protes ketika orang-orang Papua juga diperlakukan dengan sangat tidak adil oleh pemerintah pusat. Bahkan, jika soal kesamaan agama menjadi penting di sini, kenapa soal Aceh kurang menempati agenda yang penting dalam 'wilayah keprihatinan' mereka? Sebagaimana Palestina `rumit' di sana, ia juga `rumit` di sini.[310]

Belajar dari kekalahan pahit bangsa Arab --- Mesir, Jordania, dan Suriah --- dalam Perang Enam Hari, Juni 1967, dikhawatirkan, jaruhnya Baghdad akan meninggalkan luka lama, dan mendorong munculnya sikap defeatisme di kalangan mereka. Pada gilirannya, perasaan itu dapat di-'ekspor' ke seluruh

---

[309] *Ibid.*
[310] *Ibid.*

bangsa Islam di se antero dunia, lalu menciptakan semacam '*mood melankolis*' tentang kekalahan dalam benak umat Islam di mana-mana.[311]

Solidaritas keumatan akan menciptakan perasaan, jatuhnya Baghdad adalah jatuhnya harga diri umat Islam secara keseluruhan. Karena kejatuhan kota ini oleh serangan brutal pasukan Amerika dan Inggris, dengan mudah hal itu akan menimbulkan perasaan kebencian kepada dua negara itu. Bukan tidak mungkin kebencian itu akan berkepanjangan sehingga menjadi kebencian atas 'Barat', betapapun kaburnya pengertian 'Barat' sendiri dalam pikiran umat Islam.[312]

Defeatisme adalah kekalahan yang diabadikan terus-menerus, diratapi secara 'melankolis', akhirnya memenjarakan orang bersangkutan dalam lorong gelap tak berkeputusan. Defeatisme adalah laksana labirin, seperti lorong bercabang-cabang yang tanpa ujung; manakala seseorang terjerembab dalam ruangan itu, dia akan sulit keluar dari sana. Defeatisme ingin mengabadikan kekalahan, dalam pelbagai bentuk, dan tidak mengubah kekalahan itu menjadi semacam energi untuk bangkit.[313]

Dari defeatisme itulah akan lahir semacam frustasi kolektif, dan salah satu bentuknya "menyalahkan terus pihak lain" tanpa ada kesediaan untuk menelaah ke dalam diri sendiri secara kritis. Seperti dengan baik pernah diulas Fouad Ajami dalam buku *The Arab Predicament* yang terbit tahun 1981 (14 tahun setelah kekalahan pahit itu), defeatisme yang menghantui bangsa Arab sejak tahun 1967 lalu melahirkan gejala fundamentalisme di seluruh kawasan Arab. Sejak itu, mulai populer semboyan 'Islam adalah solusi' (*al-Islam huwal hall*), dan hancurlah seluruh kepercayaan bangsa Arab pada gagasan liberal yang sempat mendapat

[311] Hilmi Abshar-Abdalla, "Setelah Baghdad Jatuh" dalam *Kompas*, 17 April 2003.
[312] *Ibid*
[313] *Ibid*

dukungan cendekiawan Arab di peralihan abad ke-20 (seperi direkam dengan baik Albert Hourani dalam *Arabic Thought in the Liberal Age*). Kekalahan bangsa Arab pada tahun itu, menaikkan popularitas Islam sebagai "alternatif ideologi", dan memerosotkan secara drastis ideologi-idcologi sekuler lain yang dianggap telah bertanggung jawab menghancurkan identitas asli dan harga diri mereka.[314]

Kembali kepada tradisi, memburu otentisitas, itulah tema pokok yang menguasai kesadaran bangsa Arab setelah kekalahan itu. Islam lalu ditoleh sebagai "kendaraan" yang diharapkan mampu menebus kekalahan itu. Tetapi, seperti ditunjukkan Ajami, tradisi yang hendak ditoleh kembali adalah tradisi yang telah mengalami 'keretakan'; Ajami menyebutnya sebagai *fractured tradition*. Di satu pihak, bangsa Arab hendak kembali ke masa lampau, ke zaman Nabi yang gemilang dan suci jernih, tetapi di pihak lain, kenyataan bangsa Arab abad ke-20 justru memperlihatkan betapa mereka, baik sebagai pemerintah dan bangsa, amat tergantung pada negara-negara asing di luar Arab. Di depan pintu mereka berdiri negara Israel yang seperti menyempurnakan perasaan pahit sebagai bangsa kalah. Lebih menyakitkan lagi, kenyataan bahwa bangsa Arab diperintah para penguasa yang despot. Dengan getir, penyair Palestina, Mahmoud Darwish menggambarkannya, "*I saw nothing but a scaffold? With one single rope for two million necks/ I see armed cities of paper that bristle/ With kings and khaki*". Kehendak untuk kembali kepada tradisi dan mencari otentisitas (biasa disebut di kalangan intelektual Arab sebagai *ashalah*), malah makin menimbulkan perasaan getir lebih dalam, dan menambah dalamnya defeatisme dalam 'psike' bangsa Arab.[315]

---

[314] *Ibid.*
[315] *Ibid.*

Itu sebabnya, 'bahasa kemarahan' lebih mendominasi wacana bangsa Arab dalam tiga dekade terakhir ini. Bahasa ini akhirnya mempengaruhi bagaimana wacana Islam yang sarat kutukan dan kemarahan yang diarahkan 'keluar' begitu rupa sehingga tidak ada lagi ruangan cukup untuk 'menelaah ke dalam'. Bahasa Islam yang sarat kemarahan inilah yang 'dikspor' ke kawasan-kawasan lain di luar Arab.[316]

Setelah tragedi 11 September 2001, muncul *mood* atau perasaan hati yang kuat di kalangan umat Islam untuk melakukan *soul searching*, kritik diri, suatu kesediaan batin untuk menerima kenyataan bahwa ada yang salah dalam 'kesadaran' umat Islam, karena itu suatu reform atau pembaruan perlu dilakukan. Di mana-mana, orang berbicara tentang bahaya pemahaman agama yang parokialistik, yang sempit, yang hanya bertunjang pada penelaahan harfiah, tetapi abai terhadap visi besar Islam sendiri. Agaknya ini suatu kecenderungan yang baik dan positif. *Mood* yang sama juga mulai muncul di Indonesia setelah terjadinya pengeboman di Bali.[317]

Mood itu, kini tampaknya mulai menguap, diganti kemarahan atas Barat, *wa bilkhusus* (khususnya) atas Amerika. Keharusan memperbarui pemahaman Islam juga mulai kehilangan relevansinya. Dalam kemarahan, orang lebih suka melihat 'obyek' lain di luar untuk ditonjok, ketimbang menengok ke 'dalam', dan melakukan koreksi diri. Dampak buruk perang Irak, dan kejatuhan Baghdad, adalah suatu kekecewaan yang lalu berubah menjadi kemarahan terhadap barat, dan dengan demikian melemahkan kembali kesadaran kritis yang sudah pelan-pelan mulai muncul setelah terjadinya tragedi WTC. Dikhawatirkan, setelah Irak

---

[316] *Ibid.*
[317] *Ibid.*

kalah, umat Islam akan mudah terjerembab ke dalam defeatisme, lalu 'disandera' wacana-wacana keagamaan fundamentalistik. Dalam retorika yang berkembang di masyarakat Islam, orang-orang yang mendorong proses pembaruan pemahaman Islam, kerap dipandang sebagai 'antek' atau boneka kepentingan bangsa asing, Amerika dan Yahudi. Retorika itu sengaja diembuskan untuk membangkitkan sentimen negatif umat Islam terhadap tiap gagasan pembaruan.[318]

Setelah perang Irak, dikhawatirkan aneka tuduhan semacam ini akan meningkat. Yusuf Qardlawi, ulama Mesir, pernah menulis buku *Al Hulul Al Mustauradah*, Solusi-Solusi Yang Diimpor, sebagai kritik atas wacana-wacana Islam liberal-progresif yang dianggap sebagai wacana impor dari bangsa asing; wacana yang menurutnya pasti gagal. Aneka tuduhan pada kaum Muslim progresif dan liberal sebagai pengimpor gagasan-gagasan asing dari Barat akan amat mungkin makin menguat setelah kejatuhan Baghdad yang tragis. Sebagai pengimpor gagasan asing, kaum Muslim liberal-progresif akan rentan menjadi sasaran kemarahan umat Islam.[319]

Harus diakui, kesadaran umat Islam modern yang sarat bahasa kemarahan dipengaruhi Barat. Karen Amstrong, dalam *The Battle for God*, menggambarkan dengan amat baik, bahwa kemarahan umat Islam adalah produk 'modernitas' yang datang ke dunia Islam dalam bentuk 'serbuan', bukan dalam bentuk pembebasan dan kemakmuran. Modernitas hadir ke dalam memori kolektif umat Islam dalam bentuk tank dan pesawat tempur yang membunuhi anak-anak dan perempuan tak berdosa di Irak dan Palestina. Dengan begitu, tak heran jika umat Islam lalu menoleh kembali ke tradisi kegemilangan yang kemilau di masa lampau, dan

---

[318] *Ibid*
[319] *Ibid.*

mulai menampakkan muka bersungut-sungut kepada Barat dan kepada orang-orang yang dianggap sebagai 'agen' dan 'boneka' mereka?[320]

Apakah defeatisme ini harus dibiarkan, dan kita maklumi karena itulah konsekuensi logis dari keberandalan dan kekurangajaran Barat? Bagi saya, tidak ada pilhan lain bagi umat Islam kecuali mencari pintu keluar dari defeatisme yang sarat kemarahan itu. Defeatisme akan menggerogoti sendiri tubuh umat Islam dan memojokkan mereka terus-terusan dalam mentalitas apologetik dan defensif, yang sama sekali berbahaya.Meski agak menyakitkan dan getir, tetapi kata-kata Bernard Lewis dalam *What Went Wrong*, seperti dikutip Ulil Abshar-Abdalla amat perlu dipertimbangkan:[321]

"Manakala mereka (bangsa Arab, juga umat Islam) bisa membuang jauh-jauh kemarahan dan perasaan mereka sebagai korban (victimhood), mengatasi aneka perbedaan mereka, lalu menyatukan kembali bakat, tenaga, dan sumber daya mereka dalam usaha kreatif, saat itulah mereka akan menjadi pusat peradaban di zaman modern, seperti pernah terjadi di zaman klasik."

Semangat buku yang ditulis Lewis itu kurang menarik, tetapi nasihatnya amat penting untuk didengar. Bahasa kemarahan tidak akan bisa menyelesaikan masalah umat. Defeatisme akan bisa diatasi bila umat Islam berhenti mengutuk, berhenti melihat sejarah masa lampau (sejarah Nabi, sahabat, dinasti-dinasti klasik) sebagai sesuatau yang 'suci' yang tidak boleh ditelaah secara kritis. Umat Islam juga harus mulai bertanya: apakah betul jargon 'Islam sebagai solusi alternatif' adalah jargon yang berdasar, atau hanya retorika untuk menutupi kekalahan? Bukankah jargon itu akan menambah umat Islah terisolasi diri dan memusuhi sumber-sumber kreatif yang datang dari barat atau tempat-tempat lain,

---

[320] *Ibid*
[321] *Ibid*

dan dengan demikian makin menambah umat Islam terpuruk ke dalam mentalisme defeatisme?[322]

Dari uraian di atas dapat dikemukakan bahwa dalam hubungan dengan isu-isu Tumur Tengah, wacana lama menganggap bahwa isu-isu Timur Tengah merupakan antara Islam dan non-Islam. Karena masalah agama, maka kaum Muslimin harus ikut peduli dan berpartisipasi. Dan masalah agama menyangkut masalah identitas kultural dan politik, karena itu bersifat local dan sementara. Sedangkan wacana baru menganggap isu-isu Timur Tengah merupakan masalah ketidakadilan, karena itu bersifat universal. Karena masalah universal, maka seluruh umat manusia harus ikut peduli dan berpartisipasi. Dan masalah universal bias menembus ruang dan waktu, seperti tampak dalam tabel berikut:

Tabel 5.20
Wacana tentang Isu-isu Timur Tengah

Ciri-ciri wacana lama tentang isu-isu Timur Tengah	Ciri-ciri wacana baru tentang isu-isu Timur Tengah
- Isu-isu Palestina dan Timur Tengah adalah masalah agama antara Islam dan Yahudi - Karena masalah agama, maka kaum Muslimin harus peduli dan berpartisipasi - Masalah agama menyangkut masalah identitas kultural dan politik, karena itu bersifat lokal dan sementara.	- Isu-isu Palestina dan Timur Tengah adalah masalah ketidakadilan, karena itu bersifat universal - Karena masalah universal, maka seluruh umat manusia harus peduli dan berpartisipasi - Masalah universal bisa menembus ruang dan waktu

B. Pola Perubahan dari Wacana Lama ke Wacana Baru

Pola perubahan dari wacana lama ke wacana baru dapat diketahui dengan terlebih dulu memperhatikan ciri-ciri wacana lama dan ciri-ciri wacana baru. Dengan memperhatikan ciri-ciri yang ada pada wacana lama dan wacana

[322] *Ibid.*

baru akan bisa diketahui wacana lama bisa dikategorikan pada tahap perubahan masyarakat tertentu dan demikian pula wacana baru dapat dikategorikan pada tahap perubahan masyarakat tertentu. Dari mengetahui tahapan perubahan masyarakat akan bisa diketahui pola perubahan dari suatu tahapan tertentu ke tahapan yang lain.

Ciri-ciri wacana lama tentang Ahlussunnah wal Jama'ah: mengikuti hasil pemikiran madzhab, ajaran yang tidak terekonstruksi, mengikuti tafsiran lama, tertutup, dan lebih menekankan dimensi teologis, merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri baru tentang Ahlussunnah wal Jama'ah: mengikuti metode pemikiran madzhab, merekonstruksi ajaran, menafsirkan kembali ajaran, terbukan, dan menekankan dimensi kemanusisaan, merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme. Lalu ciri-ciri lama tentang pemahaman Islam: konservatif, tekstual, tertutup, eksklusif, dan lebih bernuansa teologis merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang pemahaman Islam adalah liberal, kontekstual, terbuka, inklusif, dan lebih bernuansa kemanusiaan yang merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme.

Sesudah itu ciri-ciri lama tentang sifat agama Islam adalah Islam sebagai agama universal, Islam identik dengan Arab, Muhammad sebagai utusan Allah, dan Muhammad sebagai pemimpin agama dan negara merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang sifat agama Islam adalah Islam sebagai agama universal dan lokal, Islam berbeda dengan Arab, Muhammad sebagai utusan Allah dan wakil kelompok, dan Muhammad sebagai pemimpin agama merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme. Ciri-ciri wacana lama tentang syari'at Islam adalah syari'at Islam merupakan hak prerogatif Allah yang

harus ditaati manusia, syari'at Islam harus diterapkan dalam kehidupan manusia, syari'at berlaku dalam kehidupan pribadi dan publik, dan pemberlakuan syari'at harus dengan cara yang tegas merupakan cirri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang syari'at Islam adalah syari'at Islam harus memperhatikan kepentingan manusia, syari'at diberlakukan dalam konteks beragama, syari'at berlaku dalam kehidupan pribadi, dan pemberlakuan syari'at harus dengan cara yang demokratis merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme.

Kemudian ciri-ciri wacana lama tentang fikih sosial adalah bahwa fikih *salaf* (karangan ulama abad pertengahan) sudah bersifat universal, pemahaman fikih berdasarkan teks, dan metode *bahtsul masail* (pembahasan masalah-masalah hokum) sudah dianggap memadai merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang fikih sosial adalah fikih *salaf* perlu selalu diperbarui, pemahaman fikih didasarkan atas konteks masalah, dan metode bahtsul masa'il perlu ditambah dengan analisis merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme. Ciri-ciri wacana lama tentang pemikiran adalah konservatif, tertutup, mengikuti pikiran madzhab, pembatasan referensi pada madzhab, dan transfer ilmu secara monologis merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang pemikiran adalah liberal, terbuka, kebebasan berpikir, perluasan referensi, dan transfer ilmu secara dialogis merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme.

Ciri-ciri wacana lama tentang Islam dan budaya lokal adalah bahwa seorang Muslim seharusnya mengikuti ajaran Islam dan adat Arab yang dianggap identik dengan ajaran Islam. Karena itu pakaian Muslim sama dengan pakaian Arab, dan originalisasi Islam identik dengan penggusuran tradisi lokal merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang Islam dan

budaya lokal adalah bahwa seorang Muslim wajib mengikuti ajaran Islam dan tidak wajib mengikuti adat Arab, karena itu pakaian Islam bebas, bias berupa pakaian tradisi lokal, dan originalisasi Islam bukan penggusuran tradisi local merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme. Kemudian ciri-ciri wacana lama tentang militer dalam Islam adalah bahwa kekuatan masyarakat terletak pada aspek fisiknya, untuk penguatan masyarakat perlu penguatan militer, dan agar menjadi kuat ormas-ormas Islam perlu membentuk satgas merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedang ciri-ciri wacana baru tentang Islam dan militer adalah bahwa kekuatan masyarakat terletak pada kekuatan mentalitas dan moralitas, untuk penguatan masyarakat bias dengan pencerdasan, dan ormas-ormas Islam tidak perlu membentuk satgas merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme.

Setelah itu ciri-ciri wacana lama tentang memperjuangkan nasib buruh adalah bahwa sudah ada fikih yang mengatur hubungan buruh dan majian, majikan sebagai pihak pembeli patut diutamakan, dan gerakan buruh tak bias lepas dari perjuangan politik dan ideology merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Ciri-ciri wacana baru tentang memperjuangkan nasib buruh adalah bahwa perlu ada rumusan fikih baru tentang hubungan buruh dan majikan, posisi tawar menawar buruh masih rendah dibandingkan dengan posisi majikan, dan gerakan buruh seharusnya bersifat ekonomis, non-politis dan non-ideologis, merupakan cirri-ciri pos-tradisionalisme. Ciri-ciri wacana lama tentang politik dan agama adalah bahwa politik tidak bias lepas dari agama, istighotsah bias dilakukan untuk kepentingan apapun, termasuk politik, dan berpolitik sebagai bagian dari ibadah merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang politik dan agama adalah bahwa politik harus dipisahkan dari agama, scharusnya

istighotsah dilakukan sema-mata untuk ibadah, dan berpolitik hendaknya menggunakan prinsip-prinsip duniawi yang rasional merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme.

Lalu ciri-ciri wacana lama tentang kendala demokratisasi adalah bahwa partai politik adalah pembawa aspirasi rakyat, berpolitik sama dengan berjuang dengan menggunakan taktik dan strategi, dan berbeda pandangan politik adalah lawan politik merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang kendalam demokratisasi adalah bahwa partai politik belum sepenuhnya membawa aspirasi rakyat, perjuangan politik harus dilandasi moralitas, dan perbedaan pandangan merupakan hal yang wajar sebagai mitra perjuangan adalah ciri-ciri pos-tradisionalisme. Ciri-ciri wacana lama tentang pendidikan Islam adalah bahwa pendidikan agama dengan cara indoktrinasi, pendidikan bertujuan agar peserta didik mampu membela ajaran, dan pendidikan dilakukan dengan penyeragaman peserta merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang pendidikan Islam adalah bahwa pendidikan agama dengan cara transformasi sikap dan nalar, pendidikan bertujuan agar peserta didik kritis dan mampu berargumentasi, dan pendidikan dengan menghargai perbedaan-perbedaan peserta didik merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme.

Ciri-ciri wacana lama tentang pengembangan budaya Islam adalah bahwa budaya NU tumbuh dan berkembang di lingkungan pesantren, pemimpin NU harus muncul dari pesantren, dan persoalan-persoalan agama banyak terfokus pada aspek teologis merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan wacana baru tentang pengembangan budaya Islam adalah bahwa budaya NU tumbuh dan berkembang di mana saja, pemimpin NU bisa muncul di mana saja, dan

persoalan-persoalan agama lebih dikembangkan pada aspek sosiologia merupakan cirri-ciri pos-tradisionalisme. Kemudian ciri-ciri wacana lama tentang fundamentalisme Islam adalah bahwa fundamentalisme Islam merupakan gejala ekstremisme dan radikalisme, fundamentalisme Islam adalah revivalisme Islam, dan fundamentalisme Islam menampilkan pendekatan politis dalam memperjuangkan Islam merupakan cirri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang fundamentalisme Islam adalah bahwa fundamentalisme Islam merupakan gejala ideology untuk merespons modernisme, fundamentalisme Islam adalah neo-konservatisme Islam, dan fundamentalisme Islam menawarkan resep penanggulangan krisis multidimensional merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme.

Sesudah itu ciri-ciri wacana lama tentang *civil society* adalah bahwa *civil society* sebagai afirmatif terhadap masyarakat Madani dalam Islam, Piagam Madinah menetapkan sejumlah dasar politik sebagai entitas bagi civil society, dan masyarakat Madani merupakan penggabungan secara struktur nasionalis negara modern dan struktur komunal historisitas syari'ah merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang *civil society* adalah bahwa *civil society* sebagai kritik dalam Islam, Piagam Madinah memuat elemen determinan bagi perubahan radikal dalam masyarakat Madinah yang masih tribalistik, dan *civil society* merupakan konsep untuk penguatan struktur komunal historisitas syari'ah merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme. Lalu ciri-ciri wacana lama tentang isu-isu Timur Tengah, khususnya Palestina, adalah bahwa isu-isu Timur Tengah merupakan masalah agama antara Islam dan non-Islam; karena masalah agama, maka kaum Muslimin harus peduli dan berpartisipasi, dan

masalah-agama menyangkut masalah identitas kultural dan politik, karena itu bersifat lokal dan sementara merupakan ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang masalah Timur Tengah, khususnya Palestina, adalah bahwa isu-isu Timur Tengah merupakan masalah ketidakadilan dan karena itu bersifat universal; karena masalah universal maka seluruh umat manusia harus peduli dan berpartisipasi; dan masalah ketidakadilan bisa menembus ruang dan waktu merupakan ciri-ciri pos-tradisionalisme.

Berdasarkan uraian di atas dapat diketahui bahwa ciri-ciri wacana lama tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global bisa diidentifikasi sebagai ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru tentang keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global diidentifikasi sebagai ciri-ciri pos-tradisionalisme. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pola perubahan dari wacana lama ke wacana baru adalah pola perubahan dari tradisionalisme ke pos-tradisionalisme.

C. Bentuk Respons kaum Nahdliyin Baru terhadap Wacana Lama tentang Berbagai Masalah Keagamaan, Kemasyarakatan, Kebangsaan, Kenegaraan, dan Global

Kaum Nahdliyin Baru merespons wacana kaum Nahdliyin Lama yang dianggap tertutup dan konservatif untuk digantikan dengan wacana baru yang lebih terbuka dan liberal. Wacana lama yang meliputi doktrin Ahlussunnah wal Jama'ah dengan ciri-ciri mengikuti hasil pemikiran madzhab, tertutup untuk rekonstruksi dan perubahan serta sangat menekankan pada dimensi teologis itu dianggap sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan budaya dan pemikiran

manusia. Untuk itu perlu diganti dengan wacana baru sebagai alternatif yang tidak lagi mengikuti hasil pemikiran madzhab, melainkan metode pemikiran madzhab. Kemudian doktrin Ahlusunnah wal Jama'ah harus direkonstruksi untuk disesuaikan dengan perkembangan pemikiran dan terbuka bagi pembaruan. Selain itu konsentrasi ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah hendaknya lebih diarahkan pada dimensi kemanusiaan.

Kaum Nahdliyin Baru juga menilai wacana lama tentang pemahaman Islam masih konservatif, tekstual, yakni mendasarkan pemahaman ajaran atas teks-teks ajaran, tertutup bagi pembaruan, eksklusif, dan lebih bernuansa teologis. Karena itu mereka menganggap wacana seperti ini harus diganti dengan wacana alternatif yang lebih liberal, kontekstual, yakni memahami suatu masalah sesuai dengan konteksnya, terbuka bagi pembaruan, inklusif dan lebih bernuansa kemanusiaan.

Wacana lama tentang sifat agama Islam yang menempatkan Islam sebagai agama universal, menganggap Islam identik dengan Arab, Muhammad sebagai utusan Allah semata, dan Muhammad sebagai pemimpin agama dan negara oleh kaum Nahdliyin Baru dinilai sudah tidak sesuai dengan perkembangan pemikiran manusia. Karena itu mereka menganggap wacana ini perlu diganti dengan wacana baru sebagai alternatif yang menempatkan Islam sebagai agama universal dan lokal, membedakan ajaran Islam dan budaya Arab, menganggap Muhammad sebagai utusan Allah dan wakil kelompok, serta sebagai pemimpin agama dan bukan pemimpin negara.

Sedangkan wacana lama yang menganggap syari'at Islam merupakan hak prerogatif Allah yang harus ditaati manusia dan harus diterapkan dalam kehidupan mereka. Wacana ini juga menganggap syari'at Islam harus

diberlakukan dalam kehidupan pribadi dan publik dengan cara yang tegas. Kaum Nahdliyin Baru menilai wacana ini sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan budaya manusia dan karena itu harus diganti dengan wacana alternatif. Wacana baru yang dimunculkan menganggap syari'at Islam harus memperhatikan kepentingan manusia yang hanya diberlakukan dalam konteks beragama dan kehidupan pribadi. Sedangkan pemberlakuannya harus dengan cara yang demokratis.

Wacana lama tentang fikih sosial yang didasarkan atas pemahaman secara tekstual kitab-kitab agama *salaf*, yakni karangan para ulama abad pertengahan, dan metode pembahasannya dengan metode *bahtsul masa'il* (pembahasan berbagai masalah hukum), oleh kaum Nahdliyin Baru dianggap masih konservatif dan tertutup. Karena itu mereka menawarkan wacana baru tentang fikih sosial yang direkonstruksi dengan pemahaman yang didasarkan pada konteks permasalahan dan metode *bahtsul masail* dengan penambahan analisis.

Kemudian wacana lama tentang pemikiran keagamaan yang masih bersifat konservatif, tertutup, mengikuti pikiran madzhab, membatasi referensi hanya dalam lingkup madzhab dan transfer ilmu dilakukan secara monologis. Kaum Nahdliyin Baru menganggap wacana ini sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan pemikiran manusia dan harus digantikan dengan wacana baru sebagai alternatif yang bersifat liberal, terbuka, dengan memberikan kebeberasan berpikir, memperluas referensi hingga bacaan-bacaan di luar madzhab bahkan di luar Islam, dan pelaksanaan transfer ilmu dengan cara dialogis.

Sementara itu wacana lama tentang Islam pribumi masih menganjurkan setiap pemeluk Islam mengikuti ajaran Islam dan sekaligus adat Arab yang dianggap

identik dengan Islam. Karena itu pakaian Islam juga identik dengan pakaian Arab dan originalisasi Islam identik dengan penggusuran tradisi lokal. Kaum Nahdliyin Baru meresponsnya dengan mengaskan bahwa seorang Muslim hanya wajib mengikuti ajaran Islam dan tidak harus mengikuti adat Arab. Karena itu dia bebas mengenakan pakaian, termasuk pakaian lokal, dan originalisasi Islam bukan berarti penggusuran tradisi lokal.

Wacana lama tentang militer dalam Islam menganggap militerisasi itu sebagai keharusan karena kekuatan masyarakat terletak pada aspek fisiknya, sehingga diperlukan penguatan militer, dan bahkan ormas-ormas Islam juga dianggap perlu membentuk satgas-satgas yang berfungsi sebagai 'militernya ormas' itu. Terhadap wacana semacam ini kaum Nahdliyin Baru menganggapnya semacam ini sudah tidak bisa dipertahankan dan harus diganti dengan wacana baru yang menganggap kekuatan masyarakat bukan terletak pada fisik, melainkan pada mentalitas dan moralitasnya. Untuk penguatan masyarakat bias dilakukan dengan pencerdasan mereka, sehingga ormas-ormas Islam tidak perlu membentuk satgas-satgas.

Memperjuangkan nasib buruh dalam wacana lama dianggap sudah diatur dalam fikih yang mengatur hubungan antara buruh dan majikan. Menurut wacana lama, majikan dianggap sebagai pihak pembeli jasa yang patut diutamakan. Sedangkan apabila gerakan buruh dilakukan, maka harus dikaitkan dengan perjuangan politik yang didasarkan atas ideologi agama. Dalam hal ini kaum Nahdliyin Baru menganggap wacana ini sudah ketinggalan dan harus diganti dengan wacana baru yang menganggap perlu ada rumusan fikih baru tentang hubungan buruh dan majikan yang tidak merugikan buruh. Sebab posisi tawar

buruh selama ini masih rendah dibandingkan posisi majikan. Sedangkan gerakan buruh hendaknya bersifat ekonomis, bukan politis dan bukan ideologis.

Politik tidak bisa lepas dari agama, begitulah wacana lama yang berkembang selama ini. Selain itu istighotsah, doa bersama untuk minta pertolongan kepada Allah, yang marak di mana-mana bisa dilakukan untuk kepentingan apapun, termasuk politik, sebab politik itu sendiri merupakan bagian dari ibadah. Sedangkan kaum Nahdliyin baru menganggap politik harus dipisahkan dari urusan agama, sehingga istifghotsah bias dilakukan semata untuk ibadah. Berpolitik hendahnya dilakukan dengan menggunakan prinsip-prinsip duniawi yang rasional.

Wacana lama yang dibuat kaum Nahdliyin Lama tentang demokratisasi menganggap partai politik merupakan pembawa aspirasi rakyat. Bagi mereka berpolitik sama dengan berjuang dengan menggunakan taktik dan strategi. Mereka menganggap orang yang berbeda pandangan politik dengan mereka merupakan lawan politik. Sedangkan kaum Nahdliyin Baru menolak anggapan-anggapan seperti itu dengan mengatakan bahwa partai politik belum sepenuhnya membawa aspirasi rakyat. Mereka menyatakan bahwa perjuangan politik harus dilandasi moralitas. Perbedaan pandangan politik, bagi mereka, merupakan hal yang wajar sebagai mitra perjuangan.

Dalam masalah pendidikan, wacana lama menganggap pendidikan agama sebaiknya dengan cara indoktrinasi. Pendidikan itu sendiri bertujuan agar peserta didik mampu membela ajaran. Dan pendidikan dilakukan dengan cara penyeragaman peserta didik. Kaum Nahdliyin Baru meresponsnya dengan mengeluarkan wacanya yang menyatakan bahwa pendidikan agama hendaknya

dengan cara transformasi sikap dan nalar. Menurut mereka, pendidikan bertujuan agar peserta didik kritis dan mampu berargumentasi. Pendidikan itu diselenggarakan dengan menghargai perbedaan-perbedaan peserta didik.

Wacana lama tentang pengembangan budaya NU menganggap budaya NU harus tumbuh dan berkembang di lingkungan pesantren. Pemimpin NU, menurut mereka, harus muncul dari lingkungan pesantren. Dan persoalan-persoalan agama seharusnya terfokus pada aspek teologis. Sedangkan wacana baru yang dikembangkan kaum Nahdliyin Baru beranggapan bahwa budaya NU tumbuh dan berkembang di mana saja. Pemimpin NU, menurut mereka, bias muncul dari mana saja. Sedangkan persoalan-persoalan agama lebih dikembangkan pada aspek sosiologis.

Kaum Nahdliyin Lama mengeluarkan wacana tentang fundamentalisme Islam yang dianggap sebagai gejala ekstremisme dan radikalisme. Selain itu, menurut mereka, fundamentalisme Islam merupakan revivalisme Islam, yang menampilkan pendekatan politis dalam memperjuangkan Islam. Kaum Nahdliyin Baru menganggap wacana ini sudah tidak sesuai dengan perkembangan pemikiran dengan menawarkan wacana baru yang menganggap fundamentalisme Islam sebagai gejala ideologi untuk merespons modernisme. Bagi mereka fundamentalisme Islam merupakan neo-konservatisme Islam yang menawarkan resep penanggulangan krisis multidimensional.

Mengenai *civil society*, wacana lama menganggapnya sebagai afirmatif terhadap masyarakat Madani dalam Islam. Menurut kaum Nahdliyin Lama, yang mengeluarkan wacana ini, 'Piagam Madinah' menetapkan sejumlah dasar politik sebagai entitas bagi *civil society*. Dan masyarakat Madani itu sendiri merupakan

penggabungan antara struktur nasionalis negara modern dan struktur komunal historisitas syari'ah. Sementara itu kaum Nahdliyin Baru menganggap wacana ini perlu direvisi dengan menampilkan wacana baru yang menganggap *civil society* sebagai kritik dalam Islam. Bagi mereka 'Piagam Madinah' memuat elemen determinan bagi perubahan radikal dalam masyarakat Madinah yang masih tribalistik. Civil society itu sendiri merupakan konsep untuk penguatan struktur komunal historisitas syari'ah.

Terakhir wacana lama tentang isu-isu Timur Tengah, khususnya Palestina, dianggap sebagai masalah agama antara Islam dan Yahudi. Karena masalah agama, maka kaum Muslimin harus peduli dan berpartisipasi dalam penyelesaiannya. Masalah agama, bagi mereka, menyangkut masalah identitas kultural dan politik, karena itu bersifat lokal dan sementara. Kaum Nahdliyin Baru menganggap wacana ini sudah tidak bisa dipertahankan lagi dan harus diganti dengan wacana baru yang menyebut isu-isu Timur Tengah, khususnya Palestina, merupakan masalah ketidakadilan. Karena masalah Timur Tengah adalah masalah universal, maka seluruh umat manusia harus peduli dan berpartisipasi. Dalam hal ini masalah universal mereka anggap bisa menembus ruang dan waktu.

Dengan memperhatikan respons kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana lama tentang berbagai masalah dan yang berkaitan tentang keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global, dapat dikatakan bahwa kaum Nahdliyin Baru menganggap wacana lama sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan pemikiran dan budaya manusia, karena itu harus digantikan dengan wacana baru sebagai alternatif. Respons dengan menampilkan wacana alternatif ini didasarkan atas bentuk pemikiran antisipatif dan responsive.

Bentuk pemikiran anitisipatif dan responsive adalah pemikiran yang cenderung menanggapi suatu persoalan yang sedang dan akan terjadi. Pemikiran ini mengakui perkembangan pemikiran linear, yang terduga dan yang tak terduga, dengan memberikan wawasan dan langkah-langkah yang diperlukan dalam menghadapi tantangan masa depan, meski wacana yang ditawarkan berangkat dari wacana lama[323]

Dalam hubungan dengan respons kaum Nahdliyin baru, pemikiran ini terutama bisa terlihat pada wacana tentang 'Menggugat Ortodoksi Ahlussunnah wal Jama'ah', yang coba menjawab tantangan yang dihadapi dengan melakukan rekonstruksi ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah sesuai dengan perkembangan pemikiran manusia; 'Membongkar Kebekuan. Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam', yang menginginkan agar tantangan yang dihadapi bisa terjawab diperlukan perubahan pemahaman Islam untuk disesuaikan dengan perkembangan budaya manusia; 'Islam sebagai Agama Universal dan Lokal', merupakan respons terhadap tantangan disebabkan kekeliruan anggapan sebagai agama universal perlu diluruskan bahwa Islam itu agama universal dan lokal; 'Membangun Syari'ah Demokratik', sebuah pemikiran untuk menyikapi kekeliruan anggapan bahwa syari'ah itu mesti otoriter dengan mengembangkan syari'ah agar menjadi demokratis; 'Fikih Sosial: dari Tekstual Menuju Kontesktual', gagasan yang menginginkan agar fikih meninggalkan cara penafsiran yang tekstual untuk lebih menggunakan cara yang yang kontekstual. '

Kemudian respons yang diberikan dalam 'Liberalisasi Wacana, Mendepak Konservatisme' lebih menghendaki pemikiran yang liberal agar tidak terus

---

[323] Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, h. 92.

berkitat pada konservatisme; 'Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia', 'Memperjuangkan Buruh, Golongan Terpinggirkan', merupakan gagasan untuk merekonstruksi fikih lama untuk diganti dengan fikih baru yang lebih memberikan kesempatan perbaikan nasib buruh; 'Memisahkan Politik dari Urusan Ukhrawi', merupakan pemikiran agar politik dipisahkan dari pencampuradukannya dengan urusan agama, seperti yang terjadi dalam wacana lama; 'Kendala bagi Demokratisasi', yang merupakan pemikiran bahwa politik yang tidak didasarkan atas moralitas akan menjadi kendala bagi demokratisasi, untu itu moralitas mutlak diperlukan dalam berpolitik.'Pendidikan Transformatif: Menuju Islam Pluralis', bahwa pendidikan yang monologis dan dilakukan dengan penyeragaman anak didik harus diubah dengan pendidikan yang dialogis yang menghasilkan anak didik yang berpikiran pluralis. 'Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalur Kultural, yang menganggap bahwa pusat pertumbuhan dan perkembangan kepemimpinan dan budaya NU di lingkungan pesantren sudah tidak relevan. Agar sesuai dengan perkembangan budaya manusia, maka pertumbuhan dan perkembangan kepemimpin dan budaya NU bisa di mana saja; 'Fundamentalisme Islam: Seharusnya Bukan Terorisme, yakni gagasan yang tidak sepakat terhadap anggapan bahwa fundamentalisme itu identik dengan terorisme, sebab fundamentalisme itu sebenarnya adalah revivalisme; 'Konsep *Civil Society* sebagai Kritik', adalah pemikiran yang menganggap konsep *civil society* sebagai kritik dan bukan sebagai suatu konsep yang muncul jauh lebih belakangan dari 'masyarakat Madani'; 'Mengubah Masalah Agama Menjadi Masalah Universal' merupakan sebuah respons terhadap anggapan yang keliru bahwa masalah Palestina dan Timur Tengah sebagai masalah agama, padahal masalah Palestina

dan Timur Tengah merupakan masalah universal yang memerlukan kepedulian dan partisipasi semua manusia.

BAB VI

PEMBARUAN WACANA DI TENGAH KONSERVATISME KAUM NAHDLIYIN

A. Mendobrak Benteng Konservatisme

Kaum Nahdliyin, yang merupakan kelompok masyarakat tradisional, konservatif, dan tertutup, adalah warga yang terhegemoni oleh pemikiran --- yang terungkap dalam bentuk wacana --- para ulama sebagai para elite kaum Nahdliyin atau kaum Nahdliyin Lama. Di antara warga Nahdliyin, sejumlah generasi muda NU atau kaum Nahdliyin Baru juga termasuk mereka yang terhegemoni. Dalam kondisi yang sangat dilematis dan dalam posisi yang, mereka berkeinginan mendobrak benteng wacana lama dan mencari peluang untuk mengeluarkan berbagai gagasan dan pemikiran baru membuat mereka gelisah. Kemudian kegelisahan ini muncul dalam bentuk keinginan untuk berdialog dan mengekspresikan gagasan dalam wacana baru, mengenai berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global.

Ternyata pengalaman dalam kondisi di mana mereka menjadi sasaran dan objek hegemoni, membuat mereka mampu memotivasi untuk merefleksikan sebuah realitas sosial. Terhegemoni, dalam konteks ini, berarti kaum Nahdliyin Baru tidak berdaya untuk mengeluarkan pendapat, gagasan dan pemikiran, kecuali tentang sesuatu yang benar-benar sesuai dan berada dalam koridor wacana lama. Sebab kewenangan untuk berbicara tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global ada di tangan para ulama atau para elite kaum Nahdliyin Lama.

Pembaruan wacana yang dilakukan kaum Nahdliyin Baru merefleksikan dilemma yang muncul di kalangan kaum muda yang terhegemoni oleh dominasi para ulama atau yang lebih dikenal dengan kaum Nahdliyin Lama. Mereka merasa teralienasi oleh pola pemikiran dan kepemimpinan keagamaan mereka yang tradisional, konservatif dan tertutup yang sama sekali tidak memberikan ruang kebebasan bagi kaum Nahdliyin Baru untuk mengungkapkan gagasan dan pemikiran baru. Akibatnya terjadi ketegangan hubungan antara kaum Nahdliyin Lama dan kaum Nahdliyin Baru.

Gerakan pembaruan yang dilakukan kaum Nahdliyin Baru merupakan upaya untuk mengurangi ketegangan seperti itu, meski kemudian memunculkan bentuk ketegangan baru yang lain. Hal semacam ini memang hampir tidak mungkin bisa dihindari, karena memang terdapat perbedaan pola pikir yang bertolakbelakang antara kaum Nahdliyin Lama dan kaum Nahdliyin Baru. Barangkali ini bisa disebut sebagai konflik pemikiran secara internal yang mencuat antara generasi tua dan generasi muda.

Wacana baru tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global yang dikeluarkan oleh Nahdliyin Baru bercorak lebih liberal dan terbuka, yang merupakan ungkapan dari kegelisahan-kegelisahan mereka sebagai akibat dari hegemoni yang dilakukan oleh kaum Nahdliyin Lama yang membatasi kebebasan dan kemandirin mereka untuk mengeluarkan gagasan dan pemikiran. Gerakan ini merupakan perkembangan paling radikal dan cepat dalam sejarah pembaruan pemikiran di kalangan kaum Nahdliyin. Gagasan pembaruan itu sebelumnya telah dicanangkan oleh para tokoh Nahdliyin, seperti Ahmad Siddik, Abdurrahman Wahid, Masdar F. Mas'udi,

Sahal Mahfudz, dan Said Aqil Siraj, namun masih bersifat perorangan dan belum melembaga dan menemukan bentuk yang lebih jelas.

Pada mulanya mereka memang mengikuti berbagai gagasan dan pemikiran baru yang dilontarkan oleh tokoh-tokoh 'perintis pembaruan' ini sambil mengkaji berbagai literature, baik yang klasik maupun yang kontemporer, serta bergaul dan berdialog dengan berbagai kalangan bukan hanya kalangan Nahdliyin atau Muslim, tetapi juga dari luar NU dan non-Muslim. Bahkan mereka juga sering berdiskusi dengan para pastur, pendeta, dan para cendekiawan tentang berbagai masalah. Bagi kaum Nahdliyin Baru mereka semua adalah umat manusia yang harus dipandang sama martabatnya dengan umat Islam. Karena itu mereka juga dipandang layak untuk diajak berdialog untuk memperkaya khazanah intelektual mereka.

Sebagai hasil perkembangan intelektual dari pola pemikiran 'kolektivisme' tradisional yang terikat dengan pemikiran madzhab, yang konservatif dan tertutup, pembaruan wacana kaum Nahdliyin Baru merupakan 'pembebasan' dari sebuah bangunan yang dianggap sangat kukuh, karena disangga dengan pilar pemikiran madzhab dan dikawal doktrin yang begitu kuat. Tetapi bangunan itu dirasakan sangat rapuh karena tidak berada di atas dasar pijakan pemikiran yang rasional dan nalar yang kokoh sehingga tidak mampu mengantisipasi perkembangan zaman yang kian kompleks dan pelik yang berakibat sewaktu-waktu ia bisa ambruk.

B. Melakukan Lompatan Budaya

Berbeda dengan gerakan reformasi dan purifikasi Muhammadiyah yang berupaya memurnikan ajaran Islam dari *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*, maka

gerakan pembaruan kaum Nahdliyin Baru berupaya merekonstruksi ajaran Islam Ahlussunnah wal Jama'ah yang tradisional dengan membangun kembali tradisi baru dengan terlebih dulu melakukan dialog dengan budaya-budaya lain. Dengan belajar dari pengalaman dan kekayaan budaya lain, mereka menganggap masalah paling penting di kalangan kaum Nahdliyin yang perlu segera dibenahi adalah masalah konservatisme, ketertutupan dan ketidakrasionalan.

Radikalisme yang digunakan kaum Nahdliyin Baru dalam melakukan pembaruan wacana bisa dipandang sebagai lompatan budaya di lingkungan umat Islam, khususnya kaum Nahdliyin. Mereka melakukan pembaruan dan perubahan tidak melalui jalur linear, dari tradisionalisme, ke modernisme, neo-modernisme, lalu pos-modernisme, melainkan dari tradisionalisme langsung ke pos-tradisionalisme yang posisi tahapan perubahannya sejajar dengan pos-modernisme. Namun karena gagasan pembaruan ini dalam bentuk wacana baru, maka tak pelak reaksi pun bermunculan dari para ulama di kalangan kaum Nahdliyin Lama. Meski begitu, jarang sekali reaksi yang dikemukakan itu memenuhi standar akademis, ilmiah dan rinci. Reaksi yang diberikan seringkali berupa komentar-komentar singkat yang bersifat emosional dengan argumentasi yang mendahulukan stigma penyimpangan dari ajaran atau tuduhan mendapat proyek dari Barat, tanpa menunjukkan bukti-bukti untuk tuduhannya itu.

Para ulama dari kalangan kaum Nahdliyin Lama memandang para tokoh kaum Nahdliyin Baru sebagai anak-anak nakal yang kini sedang mengalami kegelisahan dan ingin mengungkapkan kegelisahannya itu. Namun, menurut mereka, suatu saat mereka akan melakukan taubat dan kembali ke jalan yang

benar. Komentar keras itu, misalnya datang Kiai X dari sebuah pesantren di Jakarta:

> "Wacana baru yang muncul di kalangan generasi muda Nahdliyin merupakan gejolak yang terjadi di kalangan anak muda. Hal itu wajar saja terjadi. Namun apabila wacana yang dikemukakan itu sudah betul-betul menyimpang dari ajaran Islam Ahlussunnah wal Jama'ah, maka para kiai berkewajiban untuk menegur atau memperingatkan."

Sementara kiai lain, Kiai Y dari pesantren di Jombang, yang juga dari kalangan kaum Nahdliyin Lama mengharapkan anak-anak nakal itu kelak akan kembali ke 'jalan yang benar':

> "Apa yang dikemukakan oleh anak-anak muda itu hanya merupakan luapan emosi sesaat. Hal seperti itu wajar saja terjadi di kalangan anak muda. Suatu saat mereka akan tersadar untuk bertaubat dan kembali ke jalan yang benar, yakni ajaran Islam Ahlussunnah wal Jama'ah yang sebenarnya."

Tanggapan ini merupakan reaksi dan harapan para kiai di kalangan kaum Nahdliyin Lama terhadap wacana baru yang dikemukakan kaum Nahdliyin Baru. Reaksi ini juga menggambarkan betapa cinta para ulama kepada ajaran Islam Ahlussunnah wal Jama'ah. Mereka merasa khawatir ajaran yang selama ini mereka bela dan pertahankan dirongrong oleh anak-anak 'nakal' yang ternyata adalah generasi harapan kaum Nahdliyin ke depan. Karena itu mereka ingin meluruskan pandangan-pandangan anak-anak muda yang keliru itu dan tetap berharap anak-anak nakal itu bias segera sadar akan kesalahannya.

Dengan demikian dapat dibayangkan betapa telah terjadi upaya tarik-menarik antara dua pihak, di mana pihak yang satu berkeinginan keras untuk mengubah sebuah keadaan, sementara pihak lainnya juga berupaya keras untuk mempertahankan keadaan yang sudah mapan itu tetap lestari. Para pembaru yang merupakan tokoh-tokoh kaum Nahdliyin Baru umumnya adalah anak-anak muda

terpelajar, sebagian mahasiswa dan sarjana baru dari berbagai perguruan tinggi. Meski di antaranya berasal dari pedesaan, mereka tinggal di kota dan berlatarbelakang keluarga Nahdlatul Ulama yang sebagian besar aktivis atau pernah aktif di organisasi kemahasiswaan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII).

Berbagai gagasan dan pemikiran mereka diungkapkan dalam sejumlah diskusi, seminar, dan dialog dan kemudian ditulis di majalah, jurnal, internet, surat kabar dan buku. Melalui media seperti itu wacana baru yang mereka bangun itu bisa tersebar ke seluruh Indonesia. Selain itu mereka juga aktif menyelenggarakan pendidikan singkat tentang Islam transformatif, ekonomi, politik, dan budaya untuk kalangan santri atau pemuda pedesaan yang dianggap kurang mendapat informasi.

C. Memelihara Benang Merah

Dengan memperhatikan berbagai gagasan dan pemikiran mereka, dapat dikatakan bahwa kaum Nahdliyin Baru sangat kritis terhadap Islam dan budaya yang berkembang di negeri ini dan kurang kritis terhadap Barat. Mereka seakan memandang Islam dan budaya di Indonesia dari sisi praktik dan pelaksanaannya di tengah masyarakat dengan segala kekurangannya, sedangkan Barat dilihat dari sisi teoritik dan idealnya dengan segala kelebihannya. Cara pandang seperti ini bisa dianggap sebagai proses intelektual dalam penggagasan dan pemikiran, karena pengalaman sejarah mereka yang pahit dalam kehidupan untuk memahami berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Pada saat yang sama mereka mendapatkan pandangan baru dengan menengok ke Barat yang dianggap sebagai sumber ilmu pengetahuan. Sementara

Islam, khususnya Islam Ahlussunnah wal Jama'ah, mereka pandang sebagai warisan sejarah yang harus dirombak karena sudah bergelimang dengan berbagai kepentingan sejarah yang sudah tidak relevan dengan masa kini.

Dalam hal ini kaum Nahdliyin Baru, bukan kemudian meninggalkan ajaran Islam. Sebaliknya mereka tetap melaksanakan ajaran Islam meski pada tingkat yang rendah. Sebagian mereka bahkan memperlihatkan gaya hidup yang kurang santri. Fenomena ini pernah juga tampak pada diri Subhan ZE, yang hidup pada permulaan era Orde Baru,[1] yang tentu berbeda dari gambaran Geertz[2] tentang varian santri, abangan, dan priyayi. Pandangan Geertz terpatahkan oleh kenyataan tentang penafsiran ajaran Islam yang kian plural oleh para santri yang telah bergumul dengan budaya luar dan belajar secara bebas dari berbagai sumber. Tingkat keberagamaan tidak lagi diukur dengan parameter ketaatan menjalankan ibadah kepada Tuhan, seperti dikemukakan Geertz, melainkan pada tingkat kesalehan intelektual. Yakni, mereka yang secara terus menerus mempertanyakan kebenaran dan ketidakbenaran ajaran agama yang mereka warisi.

Kaum Nahdliyin Baru menawarkan sebuah wacana baru tentang berbagai keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Apabila wacana diartikan sebagai ungkapan dari gagasan dan pemikiran dalam bentuk tulisan, ucapan, atau tindakan. Wacana lama yang bersifat konservatif, tertutup, dan kolektivisme, yakni menekankan pandangan bersama yang lebih bersifat teologis yang menyebabkan terhambatnya rasionalitas dalam menggagas dan berpikir merupakan wacana yang masih berkutat pada lingkaran tradisionalisme,

[1]Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*. Yogyakarta: LKIS, 1999. h. 163.
[2]Clifford Geertz, *The Religion of Java*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960

Sedangkan wacana baru bersifat lebih liberal, terbuka, dan individualisme, yakni lebih memberikan kebebasan berpikir dan menggagas secara rasional, sudah berada pada posisi pos-tradisionalisme.

Individualisme dalam konteks ini tidak berarti individualistik, yakni sikap yang mementingkan diri sendiri, melainkan kebebasan atau otonomi individu.[3] Hal ini seperti apa yang disebut Islam Liberal,[4] yang memperlakukan agama sebagai opini dan mentoleransi agama secara tepat sebagai keanekaan dalam wilayah opini. Menurut Berger,[5] otonomi individu dan pembebasan pribadi yang tersirat di dalamnya merupakan sebuah kenyataan. Selanjutnya Berger menyatakan bahwa pembebasan pribadi mensyaratkan suatu budaya yang membebaskan. Dalam konteks inilah kaum Nahdliyin Baru hadir di tengah kolektivisme tradisionalisme, kaum Nahdliyin Lama, dengan membangun konstruksi pemikiran dan membangun tradisi baru.

Namun demikian, pembaruan wacana yang dilakukan kaum Nahdliyin Baru yang merespons wacana lama yang dikembangkan kaum Nahdliyin Lama, bukan sebagai wacana alternatif yang sama sekali meninggalkan wacana lama. Mereka melakukan pendobrakan dengan melakukan kritik dan koreksi dengan menggunakan pola pemikiran antisipatif dan revisionis sambil tetap memelihara benang merah dan kontinuitas antara tradisi lama dan tradisi baru. Pola pendekatan pemikiran madzhab dalam pemecahan masalah yang digunakan lebih menekankan pada aspek fikih sangat dikritisi. Wacana lama dengan pendekatan

---

[3]Peter L. Berger, *Revolusi Kapitalis*, Jakarta: LP3ES, 1990, h. 135.

[4]Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

[5]Peter L. Berger, *Revolusi Kapitalis*

pemikiran madzhab yang begitu konservatif dan tertutup rapat dianggap perlu diubah dengan wacana yang lebih liberal dan terbuka secara longgar, dengan mendasarkan pemikirannya pada ilmu-ilmu sosial dan humaniora.

Tabel 6.20
Perbandingan Wacana Lama dan Wacana Baru

Identifikasi Aspek	Ciri-ciri Wacana Lama	Ciri-ciri Wacana Baru
Subjek	lebih kolektivistis	lebih individualistis
Sifat	lebih bersifat konservatif, lebih tertutup	lebih bersifat liberal, lebih terbuka
Nuansa	lebih bernuansa teologis	lebih bernuansa sosial
Kegunaan	lebih partisipatoris kelompok	lebih emansipatoris individu
Arah	lebih pada pelestarian tradisi	lebih pada inovasi tradisi
Implikasi	hegemoni ulama lebih kuat pemikiran lebih emosional	hegemoni ulama lebih lemah pemikiran lebih rasional

Tampak dalam tabel di atas bahwa konstruksi pemikiran wacana baru yang dilakukan kaum Nahdliyin Baru berbeda dari konstruksi pemikiran wacana lama yang dibuat oleh kaum Nahdliyin Lama. Hal ini menunjukkan bahwa kritisisme yang muncul bukan hanya kritisisme ke dalam diri sendiri, melainkan kritisisme terhadap konstruksi pemikiran kaum Nahdliyin Lama. Memang konstruksi pemikiran kaum Nahdliyin Baru merupakan respons dan upaya dekonstruksi terhadap wacana lama yang dibangun oleh kaum Nahdliyin Lama.

Perbedaan yang mendasar itu timbul karena perbedaan struktural landasan konstruksi pemikiran wacana lama dan landasan konstruksi pemikiran wacana

baru. Apabila konstruksi pemikiran wacana lama dibangun di atas landasan struktur pemikiran lama yang agraris, konservatif dan komunal, maka konstruksi pemikiran wacana baru dibangun di atas landasan struktur pemikiran baru yang industrialis, liberal dan individual. Karena itu konstruksi pemikiran wacana baru memiliki ciri-ciri yang dinamis, liberal, dan menggeser dominasi aspek spiritual untuk pengembangan pemikiran. Kesemua ciri pemikiran wacana baru ini merupakan ciri-ciri pemikiran pos-tradisionalisme, yakni tahap perkembangan masyarakat satu tahap di depan masyarakat modern.

Sementara konstruksi pemikiran wacana lama masih diliputi oleh kondisi-kondisi yang menghambat kemajuan berpikir, konservatisme, dan ketertutupan kaum Nahdliyin Lama yang penuh dengan nuansa sakral. Dalam kondisi seperti ini upaya menafsirkan ajaran agama harus selalu dilakukan dengan penuh kehati-hatian dan ketaatan kepada pola pemikiran, yang sangat kental dengan pemikiran madzhab, yang telah baku. Kondisi pola pemikiran seperti ini, yang memiliki ciri-ciri yang sama seperti ciri-ciri pada pemikiran tradisionalisme, yakni tahap perkembangan masyarakat yang bisa dikatakan belum berkembang.

Perbedaan pola pikir antara kedua pihak, kaum Nahdliyin Lama dan kaum Nahdliyin Baru, apabila pada mulanya tidak menimbulkan masalah, kian lama makin sering menimbulkan ketegangan bahkan muncul berbagai polemik dan perdebatan di antara kedua belah pihak. Misalnya dalam sebuah forum seminar yang diselenggarakan di Hotel Inna Simpang 'khusus untuk mengadili Ulil Abshar-Abdalla' pada bulan Maret 2003. Kaum Nahdliyin Lama yang diwakili oleh Kiai W menuduh Ulil Abshar-Abdalla dan kawan-kawan telah mendapatkan sejumlah uang dari Amerika untuk mengeluarkan pernyataan-pernyataan yang

'merusak' akidah. Namun dengan tenang Ulil menjawab bahwa kesemua wacana baru yang muncul merupakan hasil pemikiran yang rasional dan sesuai dengan tuntutan kekinian. Kalau tidak demikian, lanjut Ulil, justeru ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah akan ditinggalkan orang. Dengan demikian, sebenarnya Ulil dan kawan-kawan telah berupaya mengaktualisasikan ajaran Islam Ahlussunnah wal Jama'ah sesuai dengan perkembangan budaya manusia.

BAB VII

KESIMPULAN DAN IMPLIKASI

Dalam bab ini akan dijelaskan pembaruan wacana kaum Nahdliyin yang ditemukan dalam penelitian dalam bentuk kesimpulan. Setelah itu dikemukakan penjelasan tentang implikasi teoretik, membandingkan kajian ini dengan penelitian yang pernah dilakukan dan konsep ilmiah baru yang diajukan dalam bentuk proposisi hasil penelitian, kontribusi penelitian ini pada pengembangan ilmu, keterbatasan disertasi, dan penelitian lanjut yang diperlukan. Kemudian implikasi praksis, yang memberikan kemungkinan tindak lanjut dalam pengembangan masyarakat dan kebijakan publik serta rekomendasi tentang berbagai hal yang patut dilakukan oleh pihak terkait yang berhubungan dengan temuan yang diperoleh dari penelitian.

A. Kesimpulan

. Pembaruan wacana kaum Nahdliyin tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan kebangsaan, kenegaraan, dan global, merupakan upaya pembaruan wacana di kalangan kaum Nahdliyin. Pembaruan dilakukan oleh generasi muda NU, yang kemudian disebut kaum Nahdliyin Baru, sebagai respons terhadap wacana lama yang dikeluarkan oleh kaum Nahdliyin Lama yang dianggap sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan budaya dan pemikiran manusia. Pembaruan wacana kaum Nahdliyin meliputi tiga aspek. *Pertama*, pembaruan wacana tentang berbagai masalah keagamaan yang terdiri dari (1) Wacana tentang Ahlussunnah wal Jama'ah yang diperbarui dari mengikuti ajaran hasil pemikiran madzhab, yang belum terekonstruksi, lebih pada tafsiran lama,

lebih bersifat tertutup, dan lebih menekankan dimensi teologis ke wacana yang mengikuti metode berpikir madzhab tentang ajaran, yang telah terekonstruksi, dan telah dilakukan penafsiran kembali, lebih bersifat terbuka, dan lebih bernuansa kemanusiaan. (2) Wacana pemahaman Islam yang diperbarui dari pemahaman yang lebih konservatif, lebih tekstual, lebih tertutup, lebih eksklusif, dan lebih bernuansa teologis ke wacana pemahaman yang lebih liberal, lebih kontekstual, lebih terbuka, inklusif, dan lebih bernuansa kemanusiaan. (3) Wacana tentang sifat agama Islam telah diperbarui dari anggapan Islam sebagai agama universal, identik dengan Arab, Muhammad sebagai utusan Allah semata, dan Muhammad sebagai pemimpin agama dan negara ke wacana yang menganggap Islam sebagai ajaran yang universal dan lokal, Islam berbeda dengan Arab, Muhammad sebagai utusan Allah dan wakil kelompok, dan Muhammad sebagai pemimpin agama. (4) Wacana tentang syari'at Islam yang diperbarui dari wacana yang menganggap syari'at Islam merupakan hak prerogatif Allah yang harus ditaati manusia, harus diterapkan dalam kehidupan manusia, berlaku dalam kehidupan pribadi dan publik, dan pemberlakuan syari'at harus dengan cara yang tegas ke wacana baru yang menganggap bahwa syari'at harus memperhatikan kepentingan manusia, diberlakukan dalam konteks beragama, berlaku dalam kehidupan pribadi saja, dan pemberlakuan syari'at harus dengan cara yang demokratis. (5) Wacana fikih sosial yang diperbarui dari wacana yang beranggapan bahwa fikih *salaf* (produk ulama abad pertengahan) sudah bersifat universal, pemahaman fikih berdasarkan teks, dan metode *bahtsul masa'il* (pembahasan masalah-masalah hukum) sudah memadai ke wacana yang menyatakan fikih *salaf* perlu selalu diperbarui, pemahaman fikih berdasarkan konteksnya, dan metode *bahtsul masa'il* perlu

ditambah dengan analisis. (6) Wacana tentang pemikiran juga diperbarui dari pemikiran yang lebih konservatif, lebih tertutup, lebih mengikuti pikiran madzhab, pembatasan referensi, dan transfer ilmu secara lebih monologis ke wacana tentang pemikiran yang lebih liberal, lebih terbuka, lebih bebas, perluasan referensi, and transfer ilmu secara lebih dialogis.

Kedua, pembaruan wacana tentang berbagai masalah kemasyarakatan, kebangsaan, dan kenegaraan, yang mencakup (1) wacana tentang Islam dan pribumi yang diperbarui dari wacana yang menyatakan bahwa seorang Muslim seharusnya mengikuti ajaran Islam dan adat Arab, pakaian Islam sama dengan pakaian Arab, dan originalisasi Islam identik dengan penggusuran tradisi lokal ke wacana yang menganggap seorang Muslim wajib mengikuti ajaran Islam dan tidak wajib mengikuti adat Arab, pakaian Islam bebas, bisa pakaian tradisi local, dan originalisasi Islam bukan penggusuran tradisi lokal. (2) Wacana Islam dan militer telah diperbarui dari wacana yang menganggap kekuatan masyarakat terletak aspek fisiknya, untuk penguatan masyarakat perlu penguatan militer, dan agar kuat ormas-ormas Islam perlu membentuk satgas ke wacana yang menyatakan bahwa untuk kekuatan masyarakat terletak pada mentalitas dan moralitas, untuk penguatan masyarakat bisa dengan cara pencerdasan, dan ormas-ormas Islam tidak perlu membentuk satgas. (3) Wacana memperjuangkan nasib buruh diperbarui dari wacana yang menganggap sudah ada fikih (hukum Islam) yang mengatur hubungan buruh dan majikan, majikan sebagai pihak pembeli patut diutamakan, dan gerakan buruh tak lepas dari politik dan ideologi ke wacana yang menganggap perlu ada rumusan fikih baru hubungan buruh dan majikan, posisi tawar buruh masih rendah dibandingkan dengan posisi majikan, dan

gerakan buruh seharusnya bersifat ekonomis, non-politis, dan non-ideologis. (4) Wacana tentang politik dan agama diperbarui dari wacana yang menganggap politik tidak bisa lepas dari agama, *istighotsah* bisa dilakukan untuk kepentingan apapun, termasuk politik, dan berpolitik sebagai bagian dari ibadah ke wacana yang menganggap politik harus dipisahkan dari agama, seharusnya *istighotsah* dilakukan semata-mata untuk ibadah, dan berpolitik hendaknya menggunakan prinsip-prinsip duniawi yang rasional. (5) Wacana tentang kendala demokratisasi yang juga diperbarui dari wacana yang menyebutkan bahwa partai politik merupakan pembawa aspirasi rakyat, berpolitik sama dengan berjuang dengan menggunakan taktik dan strategi, dan berbeda pandangan politik adalah lawan politik ke wacana yang menyatakan bahwa partai politik belum sepenuhnya membawa aspirasi rakyat, perjuangan politik harus dilandasi moralitas, dan perbedaan pandangan merupakan hal yang wajar sebagai mitra perjuangan. (6) Wacana pendidikan Islam diperbarui dari wacana yang menyatakan bahwa pendidikan agama dengan cara indoktrinasi, pendidikan bertujuan agar peserta didik mampu membela ajaran, dan pendidikan dengan penyeragaman peserta didik menjadi wacana yang menganggap pendidikan agama perlu dilakukan dengan cara transformasi sikap dan nalar, pendidikan bertujuan agar peserta didik kritis dan mampu berargumentasi, dan pendidikan dengan menghargai perbedaan-perbedaan peserta didik. (7) Wacana tentang pembangunan budaya NU diperbarui dari wacana yang menganggap budaya NU tumbuh dan berkembang di lingkungan pesantren, pemimpin NU harus muncul dari pesantren, dan persoalan-persoalan agama banyak terfokus pada aspek teologis menjadi wacana yang

menganggap budaya NU bisa tumbuh dan berkembang di mana saja, persoalan-persoalan agama lebih dikembangkan pada aspek sosiologis.

Ketiga, pembaruan wacana tentang berbagai masalah global terdiri atas (1) wacana fundamentalisme Islam diperbarui dari wacana yang beranggapan bahwa fundamentalisme Islam merupakan gejala ekstremisme dan radikalisme, fundamentalisme Islam merupakan revivalisme Islam, dan fundamentalisme Islam menampilkan pendekatan politis dalam memperjuangkan Islam ke wacana baru yang menganggap fundamentalisme Islam sebagai gejala ideologis untuk merespons modernisme, fundamentalisme Islam merupakan neo-konservatisme Islam, dan fundamentalisme Islam menawarkan resep penanggulangan krisis multidimensional. (2) Wacana tentang *civil society* telah diperbarui dari wacana yang menganggap *civil society* sebagai afirmatif terhadap masyarakat Madani dalam Islam, Piagam Madinah menetapkan sejumlah dasar politik sebagai entitas bagi *civil society*, dan masyarakat Madani merupakan penggabungan antara struktur nasionalis negara modern dan struktur komunal historisitas syari'ah ke wacana yang menganggap *civil society* sebagai kritik dalam Islam, Piagam Madinah memuat elemen determinan bagi perubahan radikal dalam masyarakat Madinah yang masih tribalistik, dan *civil society* merupakan konsep untuk penguatan struktur komunal historisitas syari'ah. (3) Wacana tentang masalah agama dan masalah universal juga telah diperbarui dari wacana yang menyatakan bahwa masalah Timur Tengah, khususnya Palestina, adalah masalah agama antara Islam dan non-Islam, karena masalah agama, maka kaum Muslimin harus peduli dan berpartisipasi, dan masalah agama menyangkut masalah identitas kultural dan politik, karena itu bersifat lokal dan sementara ke wacana yang menganggap

masalah Timur Tengah, khususnya Palestina, merupakan masalah ketidakadilan dan karena itu bersifat universal. Karena masalah universal, maka seluruh umat manusia harus peduli dan berpartisipasi, dan masalah universal bisa menembus ruang dan waktu.

Pembaruan wacana kaum Nahdliyin menghasilkan suatu perubahan gagasan dan pemikiran tentang keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Berdasarkan ciri-ciri wacana lama dapat diidentifikasikan sebagai ciri-ciri tradisionalisme. Sedangkan ciri-ciri wacana baru diidentifikasikan sebagai pos-tradisionalisme. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pola perubahan yang terjadi dari wacana lama ke wacana baru adalah pola perubahan dari tradisionalisme ke pos-tradisionalisme. Yakni, pola perubahan dari kondisi gagasan dan pemikiran yang lebih konservatif dan lebih tertutup ke kondisi gagasan dan pemikiran yang lebih liberal dan lebih terbuka.

Gerakan pembaruan wacana di kalangan kaum Nahdliyin, menunjukkan adanya respons kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana yang dikeluarkan oleh kaum Nahdliyin Lama tentang berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global bukan merupakan wacana alternatif, yakni sama sekali meninggalkan wacana lama dan membuat wacana baru. Namun respons yang dilakukan merupakan kritik dan koreksi terhadap wacana lama yang didasarkan atas pemikiran antisipatif dan revisionis.untuk menanggapi suatu persoalan yang sedang dan akan terjadi. Pemikiran ini mengakui perkembangan pemikiran, yang terduga dan yang tak terduga, dengan memberikan wawasan dan langkah-langkah yang diperlukan dalam menghadapi tantangan masa depan, serta melakukan perbaikan dan pelurusan terhadap wacana lama. Meski demikian

wacana yang ditawarkan masih memiliki hubungan benang merah atau kontinuitas dengan wacana lama.

B. Implikasi

Dengan titik tolak kesimpulan di atas, penelitian akan mengemukakan beberapa implikasi, baik implikasi teoretik maupun implikasi praktis. Implikasi teoretik berkaitan dengan posisi hasil penelitian ini dibanding dengan penelitian yang pernah dilakukan sebelumnya, lalu kontribusinya terhadap pengembangan ilmu serta kemungkinan penelitian lanjutan yang dianggap perlu dilakukan untuk pengembangan pengetahuan dalam bidang ini. Sedangkan implikasi praksis meliputi kemungkinan pengembangan masyarakat dan kebijakan publik yang bisa diambil.

1. Implikasi Teoretik

Implikasi teoretik dimaksudkan sebagai kesimpulan teoretik yang didapat dari hasil kajian ini. Dalam konteks ini implikasi sosial juga dimaksudkan sebagai dialog teoretik untuk mendiskusikan sejauh mana teori yang digunakan dalam disertasi ini sejalan atau tidak sejalan dengan temuan-temuan dalam disertasi ini. Selain itu dialog dan diskusi juga dilakukan dengan karya-karya para penulis lain sebelumnya. Apabila ternyata tidak sejalan dengan teori-teori dan karya-karya sebelumnya, maka di mana letak perbedaannya. Sebaliknya apabila sejalan, apakah temuan dalam disertasi ini ikut membangun teori yang telah ada, kemudian di mana posisi hasil penelitian penulis. Pada akhir pembahasan juga akan dikemukakan proposisi-proposisi sebagai konsep ilmiah baru yang diajukan oleh penulis. Dalam implikasi teoretik juga didiskusikan bagaimana posisi hasil penelitian ini dengan karya-karya sebelumnya. Dengan demikian dapat diketahui

kontribusi yang lebih konkret dalam memperbanyak khazanah konsep dan teori tentang konstruksi sosial.

Untuk mendukung paradigma definisi sosial, digunakan teori konstruksi sosial yang merupakan teori sosiologi kontemporer yang ditawarkan Peter L. Berber dan Thomas Luckmann. Dalam perspektif teori ini realitas sosial merupakan konstruksi sosial yang diciptakan oleh individu. Individu adalah manusia yang melakukan hubungan antara manusia satu dengan lainnya. Individu menjadi penentu dalam dunia sosial yang dikonstruksi berdasarkan kehendaknya. Individu bukan kurban fakta sosial melainkan sebagai mesin produksi yang kreatif dalam mengkonstruksi dunia sosialnya.

Menurut Berger dan Luckmann, konstruksi sosial merupakan sebuah proses eksternalisasi, obyektivikasi, dan internalisasi yang terjadi antara individu di dalam masyarakat. Ketiga proses di atas terjadi secara simultan membentuk dialektika, serta menghasilkan realitas sosial berupa pengetahuan umum, konsep, kesadaran umum dan wacana publik. Dalam pandangan Berger dan Luckmann, konstruksi sosial itu dibangun oleh individu dan masyarakat secara dialektika. Dan yang dimaksud konstruksi sosial itu adalah realitas sosial yang berupa realitas obyektif, subyektif, atau simbolik. Sedangkan materi realitas sosial itu adalah konsep-konsep, kesadaran umum dan wacana publik.

Berger dan Luckmann tidak menjelaskan siapa sebenarnya lebih dominan di antara individu dalam proses konstruksi sosial. Dalam pandangan mereka, dunia sosio-kultural adalah masyarakat yang melahirkan individu, meski individu itu sendiri yang melahirkan masyarakat. Berger dan Luckmann tidak merpertegas konsep masyarakatnya, namun apabila yang dimaksudkan masyarakat oleh Berger

dan Luckmann itu seperti apa yang dimaksud oleh Gramsci adalah negara, maka proses konstruksi sosial itu akhirnya berlangsung secara tidak berimbang, karena menurut Gramsci negara yang paling berpeluang mengkonstruksi individu melalui apa yang dimaksud Gramsci dengan hegemoni. Dalam hubungan dengan kajian ini, posisi negara digantikan oleh kaum Nahdliyin Lama, yakni tokoh-tokoh Nahdliyin yang memiliki pengaruh dalam masyarakat.

Pembaruan wacana kaum Nahdliyin yang dikembangkan dalam disertasi ini merupakan suatu proses konstruksi yang sejalan dengan gagasan dan pemikiran yang dikembangkan oleh Berger dan Luckmann, namun konsep konstruksi sosial Berger dan Luckmann harus dikoreksi apabila diterapkan pada proses wacana, yakni:

Bahwa subjek konstruksi sosial yang terjadi langsung di antara individu atau antara individu dengan masyarakat dan negara. Gagasan dan pemikiran berada pada individu yang menuangkannya dalam jurnal, majalah, surat kabar, internet atau forum-forum ilmiah. Subyek individu bukan sama-sekali tidak memiliki kekuatan konstruksi di mata individu pembaca apabila gagasan dan pemikiran mereka tidak dimuat atau disiarkan dalam media massa, karena individu masih bisa mengungkapkan gagasan dan pemikiran mereka melalui seminar, diskusi, dialog atau forum-forum ilmiah lainnya. Sebab media massa bukan satu-satunya sumber otoritas, karena masih ada lagi sumber otoritas lain berupa forum-forum ilmiah.

Pengaruh jurnal, majalah, surat kabar, dan internet sebagai media konstruksi sosial tidak ada dalam konsep Berger dan Luckmann. Sedangkan dalam penelitian ini individu tidak akan memiliki kemampuan konstruksi sosial

yang besar apabila tidak menggunakan media cetak dan visual untuk media konstruksi sosial.

Apabila konsep konstruksi sosial seperti yang digagas Berger dan Luckmann diterapkan melalui media massa, maka kekuatan konstruksi sosial akan menjadi meningkat dan mempermudah kepentingan-kepentingan tertentu untuk menggunakannya sebagai alat hegemoni. Dalam kenyataan, para tokoh kaum Nahdliyin Baru menggunakan media massa dan forum ilmiah sebagai alat konstruksi sosial untuk menguasai masyarakat, sehingga dengan tidak disadari, mereka terpengaruh oleh gagasan dan pemikiran mereka.

a. Dibandingkan dengan Penelitian yang Pernah Dilakukan

Selain karya Berger dan Luckmann di atas ada juga penelitian-penelitian yang pernah dilakukan dan karya-karya lain yang lebih dulu yang mendekati disertasi penulis, karena sama-sama membahas tentang NU meski dengan menggunakan istilah pesantren. Misalnya, dalam "The Javanese Kijai: the Changing Role of a Cultural Broker" dalam *Compatative Studies in Society and History* No. 2. 1960, h. 228-249, Clifford Geertz melihat para kiai yang menjadi pemimpin NU sama sekali tidak berkiprah di luar pesantren. Mirip dengan tulisan ini, dalam *NU, The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, Deliar Noor menyebut gerakan di luar pesantren diserahkan kepada kalangan adat dan priyayi. Bahkan Noer menilai bahwa para pemimpin NU sangat pasif dalam menentang penjajah. Mereka lebih suka mengurung diri dalam pesantren untuk mengembangkan tarekat. Berbeda dengan karya Geertz dan Noer, dalam *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* Zamakhsyari Dhofier menjelaskan bahwa para kiai sebagai pemimpin NU banyak berkiprah di luar

pesantren. Bahkan, menurut Dhofier, kiai banyak berperan dalam politik. Dalam hal ini Dhofier menuduh Noer sebagai orang yang tidak mengerti tentang arti 'alim' dan kaum tradisionalis. Bahkan dalam *Kyai and Perubahan Sosial*, Hiroko Horikoshi menyatakan bahwa kiai sebagai elite agama sesungguhnya cukup responsive terhadap perubahan. Horikoshi menyebut kiai bukan sebagai cultural broker seperti dikatakan Geertz, melainkan sebagai *volunteer* politik di pedesaan.

Dua pandangan yang bertolak belakang tersebut masing-masing tentu mengandung kebenaran, karena masing-masing didukung oleh data lapangan yang bersifat terbuka, yakni didasarkan atas relatifitas kebenaran sesuai dengan penelitian yang dilakukan. Sedangkan hasil penelitian yang dikemukakan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa para kiai mempunyai peran sangat penting di kalangan kaum Nahdliyin. Mereka bahkan mendominasi gagasan dan pemikiran kaum Nahdliyin. Para kiai sudah menentukan kerangka gagasan dan wacana yang sesuai dengan pemikiran madzhab. Apabila terjadi gagasan dan pemikiran yang menyimpang dari kerangka yang telah baku, maka itu dianggap sebagai keluar dari Ahlussunnah wal Jama'ah.

Apabila Geertz dan Noer menganggap kiai sebagai pemimpin agama bersikap sangat statis, maka Dhofier dan Horikoshi menyebut mereka sudah menunjukkan dinamika. Perbedaan pandangan ini bisa disebabkan karena perbedaan waktu penelitian, ketika pada mulanya memang dunia pesantren dan kaum Nahdliyin dalam kondisi yang sangat statis namun dalam perkembangan sesudah itu terjadi dinamisasi. Dalam disertasi ini para kiai, atau elite kaum Nahdliyin, disebut sebagai kaum Nahdliyin Lama yang wacana-wacananya direspons oleh kalangan generasi muda NU, atau kaum Nahdliyin Baru. Kaum

Nahdliyin Baru mengaggap wacana yang dikeluarkan oleh kaum Nahdliyin Lama yang bersifat konservatif dan tertutup sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan pemikiran dan budaya manusia. Karena itu harus direkonstruksi dan digantikan dengan wacana baru yang lebih liberal dan terbuka.

Sementara itu dalam *NU vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna; Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah*, dan *Politik Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih*, Andree Feilard, Kacung Marijan, dan M. Ali Haidar mengemukakan pengalaman politik NU sejak didirikannya pada 1926, kemudian pada masa pendudukan Jepang, masa kemerdekaan, hingga pemerintahan Orde Baru dan kembali ke Khittah 1926 pada 1984. Bahkan Feilard menganggap setelah kembali ke Khittah, NU tidak berarti meninggalkan gelanggang politik. Menurut dia, penafsiran-penafsiran seperti itu justeru tidak sesuai dengan maksud kelompok pembaru tradisionalis, sebab tujuan mereka bukan sama sekali meninggalkan semua peran politik atau sebaliknya, berganti kubu dan memberikan dukungan tanpa syarat pada partai pemerintah, Golkar. Selanjutnya Feilard menunjuk pernyataan KH Ahmad Shiddiq yang secara tegas tidak membuat peta dikotomi antara kehidupan agama dan kehidupan politik. KH Ahmad Shiddiq dalam hal ini menginginkan agar NU menjadi 'kekuatan moral'. Dalam disertasi ini dikemukakan bahwa kecenderungan generasi muda justeru tidak lagi pada kegiatan politik, melainkan dalam berbagai kajian, penelitian, seminar, dan pengembangan masyarakat..

Sedangkan *Tradisi Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana* oleh Martin van Bruinessen;;;; *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai; NU, Kritisisme dan Pergeseran Makna Aswaja* oleh Badrun Alaena, *Gejolak Santri*

Kota: Aktivis Muda NU Merambah Jalan Lain oleh Mochamad Sodik; dan *NU Liberal : dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* oleh Mujamil Qomar. memiliki memiliki persamaan dan perbedaan dengan disertasi ini. Persamaannya adalah (1) sedikit atau banyak sama-sama membahas NU; (2) membicarakan masyarakat tradisional di tengah perubahan; (3) membahas tentang ciri-ciri pemikiran, sikap, dan perilaku masyarakat tradisional; (4) secara samar atau jelas sama-sama membicarakan konstruksi sosial; dan (5) sama-sama membahas ketidakterpisahkannya antara modernitas dan tradisionalisme.

Karya-karya tersebut ada yang membahas tradisi dan budaya NU seperti yang dilakukan oleh Benda, Geertz, Nakamura, Dhofier, Bruinessen, Alaena, Sodik, dan Qomar, ada pula yang membicarakan pemikiran dan perilaku politik NU, seperti yang terlihat dalam karya Kahin, Anderson, Jones, Noor, Haidar, Sitompul, Feilard, dan Maridjan. Meski di antara mereka ada yang mencakup kedua aspek, namun pembagian di atas untuk menunjukkan titik berat perhatian mereka atas salah satu aspek kajian. Sedangkan disertasi ini lebih mengkaji pada pembaruan wacana, yakni berbagai gagasan dan pemikiran tentang keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global.

Seperti halnya disertasi ini, karya-karya di atas juga secara sama atau jelas menggunakan konsep konstruksi sosial dalam analisis-analisis mereka. Seperti Ritzer, meski tidak jelas menyebut konstruksi sosial, namun model kajiannya menggunakan konstruksi sosial, terutama pada bagian kedua dari ketiga tulisannya, dia secara khusus membahas ekspansi McDonald dan perkembangan pemikiran baru tentang pola konsumsi. Bagian-bagian tersebut dalam konsep konstruksi sosial menurut kajian penulis, seperti halnya yang dimaksudkan oleh

Berger dan Luckmann, memiliki kesamaan dengan konsep obyektivikasi dan internalisasi.

Diskusi lain yang terkait dengan konstruksi sosial dapat dilihat pada karya Kahin yang menyebut NU sebagai organisasi tradisional yang merupakan pasangan dari organisasi pembaru Muhammadiyah dan Masyumi. Menurut dia, NU telah membentuk konstruksi konservatif di tengah masyarakat. Kemudian Benda yang memberikan perhatian lebih luas pada NU. Meski kurang peduli terhadap perkembangan-perkembangan kondisi internal NU, namun secara samar dia menyebut NU telah membangun konstruksi budaya tradisional. Setelah itu van Bruinessen yang menyebut NU sebagai gejala yang unik, karena sebagai organisasi terbesar dengan jumlah anggota hingga puluhan juta orang, namun rasa keterikatan mereka hanya berupa hubungan-hubungan primordial. Bagaimanapun bagi dia NU telah menampilkan konstruksi desentralistik, meski itu bisa dianggap sebagai ketidakmampuan organisasi.

Geertz yang pernah mengkaji masyarakat Jawa pada 1950an dan 1960 dengan membaginya menjadi tiga kelompok Santri, Priyayi, dan Abangan. Kemudian dia membagi masyarakat Santri menjadi dua, kaum modernis (Muhammadiyah) dan kaum tradisionalis (NU). Dia menganggap NU telah membangun kontruksi anti pembaruan di tengah masyarakat. Kemudian Anderson, yang membahas tentang eksistensi NU dan pesantren di tengah perubahan masyarakat. Anderson menganggap NU dan pesantren memiliki peran penting dalam mempengaruhi masyarakat untuk menentukan sikap di tengah masyarakat. Dengan demikian pengaruh NU di terhadap masyarakat membentuk konstruksi wacana di tengah masyarakat. Setelah itu Noer yang bermaksud

memfokuskan kajiannya pada gerakan pembaruan di Indonesia. Dan sudah tentu NU yang dikategorikan sebagai organisasi tradisional, telah mengkonstruksi tradisional dan konservatif, dianggap sebagai kendala bagi gerakan pembaruan.

Ward yang memperhatikan NU berkaitan dengan Pemilihan Umum 1971. Dia menganggap NU sebagai partai yang paling kritis terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah saat itu. Dalam hal ini NU telah mengkonstruksi kritisisme di tengah masyarakat. Setelah itu Nakamura yang menulis tentang Muktamar NU di Semarang 1979 di Semarang. Dia menjelaskan sikap radikal NU yang dilakukan pada 1970 yang dia anggap sebagai bentuk konstruksi dia sebut tidak bertentangan dengan corak tradisionalisme NU. Kemudian Jones mengamati perubahan yang terjadi dalam tubuh NU yang terjadi setelah Muktamar NU 1984 di Situbondo. Dengan begitu, menurut dia, NU telah melakukan konstruksi perubahan dalam masyarakat.

Sementara itu Irsyam mengkaji hubungan antara NU dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP), yang kemudian terjadi pemutusan hubungan antara keduanya pada 1984. Dalam kaitan ini NU telah mengkonstruksi pola hubungan politiknya dengan PPP. Lalu Anam mengungkap sejarah NU sejak kelahirannya hingga Muktamar Situbondo dengan memperhatikan gaya dan cara NU dalam mengambil berbagai kebijakan. NU, dalam hal ini, telah mengkonstruksi gaya dan cara dalam masyarakat. Sesudah itu Sitompul yang mengungkapkan secara singkat alasan-alasan proses penerimaan NU terhadap Pancasila sebagai asas tunggal. Hal ini menunjukkan NU telah mengkonstruksi kehidupan berbangsa dan bernegara dalam masyarakat.

Fealy dan Barton menyorot radikalisme NU sebagai cerminan kritisismenya dan hubungan yang dibinanya dengan kekuatan tentara dan negara. Dalam hal ini NU telah membuat konstruksi radikalisme dalam masyarakat. Kemudian Feillard yang mengungkapkan komitmen yang mendalam NU terhadap nilai-nilai kebangsaan, dan keterbukaan terhadap perubahan dan hubungannya dengan sosial budaya lokal. Menurut dia, NU telah membangun konstruksi nilai-nilai kebangsaan dan susial budaya di tengah masyarakat. Setelah itu Marijan yang menganalisis berbagai perubahan yang terjadi dalam tubuh NU setelah tahun 1984. Dalam hal ini Marijan menyebut NU telah membentuk konstruksi perubahan.

Haidar mengamati latar belakang didirikannya NU dan visinya dalam menghadapi berbagai masalah yang selalu menggunakan idiom-idiom keagamaan, khususnya kaidah-kaidah fikih yang memberikan kelenturan interpretasi doktrin agama untuk merespons masalah-masalah politik. Dengan begitu Haidar telah menjelaskan bahwa NU telah membangun konstruksi pandangan politik NU dalam masyarakat. Sedangkan Dhofier membahas tradisi pesantren sebagai pusat kebudayaan NU. Dalam hal ini Dhofier menyebut NU telah membuat konstruksi budaya NU di tengah masyarakat. Kemudian Alaena mengkaji tentang pergeseran pemahaman Aswaja sebagai metode berpikir. Kajian Alaena ini mengungkapkan temuan bahwa NU telah melakukan konstruksi pemahaman Aswaja dalam masyarakat.

Sesudah itu Sodik mengungkapkan suatu gerakan yang dilakukan Generasi Muda NU di Yogyakarta yang memperlihatkan pandangan hidup dan aktivitas sosial budaya transformatif. Sodik dalam hal ini menyebut NU telah

membangun konstruksi pandangan hidup transformatif dalam masyarakat. Terakhir Qomar yang mengungkapkan gagasan-gagasan liberal yang muncul di kalangan para tokoh NU. Dengan demikian Qomar menganggap NU telah melakukan konstruksi pemikiran liberal di tengah masyarakat.

Melihat persamaan dan perbedaan karya-karya di atas dengan disertasi ini, maka implikasi teoretik disertasi ini terletak pada konsep-konsep yang diajukan penulis tentang konstruksi sosial terhadap wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global.

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa kajian ini diharapkan bisa menambah khazanah ilmu pengetahuan di bidang sosiologi pengetahuan, khususnya tentang kajian wacana. Dengan demikian proposisi-proposisi yang dihasilkan akan selalu bermanfaat bagi pengembangan kajian-kajian yang dimaksud.

b. Proposisi

Berdasarkan temuan dan kesimpulan penelitian ini, maka ada tiga proposisi yang layak dikemukakan:

Pertama, proposisi mengenai pembaruan wacana kaum Nahdliyin. Pernyataan proposisi yang diajukan adalah 'pembaruan wacana kaum Nahdliyin merupakan respons kaum Nahdliyin Baru terhadap wacana lama yang dibuat oleh kaum Nahdliyin Lama yang di antara kedua wacana terdapat perbedaan'. Untuk itu diperlukan pemilahan di antara dua macam wacana kaum Nahdliyin tersebut, yakni: (1) Wacana kaum Nahdliyin Baru yang merespons wacana lama. (2) Wacana kaum Nahdliyin Lama yang direspons oleh kaum Nahdliyin Baru. Karena itu untuk memahami pembaruan wacana dalam disertasi ini diperlukan

pemahaman kedua macam wacana tersebut di atas. Tetapi dalam memahami kedua hal di atas, diperlukan pemilahan. Proses pemilahan itu memerlukan pengidentifikasian terhadap ciri-ciri wacana lama dan ciri-ciri wacana baru.

Mereka yang memiliki pemahaman lama tentang pengetahuan agama Islam memahami pembaruan wacana kaum Nahdliyin sebagai sesuatu yang menyimpang dari pakem keagamaan. Sedangkan mereka yang memiliki pemahaman baru tentang ajaran agama Islam akan memahami pembaruan wacana kaum Nahdliyin sebagai suatu keniscayaan yang harus terjadi karena perkembangan pemikiran dan budaya manusia. Pemilahan dilakukan untuk membedakan antara wacana lama dan wacana baru.

Kedua, proposisi tentang agen-agen sosial yang melakukan pembaruan wacana kaum Nahdliyin dengan merespons terhadap wacana yang dibuat oleh kaum Nahdliyin Lama. Pernyataan proposisinya adalah 'pembaruan wacana kaum Nahdliyin dibentuk oleh agen-agen sosial dan coraknya ditentukan oleh pergumulan dengan dunia luar yang telah dilakukan oleh agen-agen tersebut'. Meski pembaruan wacana kaum Nahdliyin di lakukan oleh kaum Nahdliyin Baru, secara langsung atau tidak langsung ada pihak-pihak lain yang juga membantu terhadap proses pembaruan. Mereka adalah (1) pihak internal kaum Nahdliyin, yang peduli terhadap pembaruan, dan (2) pihak eksternal baik tingkat lokal, nasional, atau internasional yang juga memiliki komitmen terhadap pembaruan. Sementara itu kaum Nahdliyin Lama masih mempertahankan wacana lama. Sebenarnya hubungan antara kaum Nahdliyin Lama dan kaum Nahdliyin Baru saling membutuhkan, meski kaum Nahdliyin Lama sangat mendominasi wacana di kalangan kaum Nahdliyin. Namun ketika wacana baru diintroduksi atau

dipublikasikan, maka wacana baru itu memasuki wilayah publik yang dapat didekonstruksi oleh masyarakat pembaca, khususnya kaum Nahdliyin, melalui proses eksternalisasi, di mana sumber nilai acuan konstruksi sosial dipertanyakan. Kemudian terjadi proses obyektivikasi, di mana terjadi proses negosiasi makna dan penerimaan realitas di antara pembaca dengan makna-makna yang ada dalam wacana baru. Dan terakhir terjadi proses internalisasi, di mana makna-makna yang ada dalam wacana baru itu diterima dan direproduksi oleh masyarakat pembaca.

Ketiga, proposisi tentang perbedaan pemaknaan realitas sosial wacana kaum Nahdliyin karena sumber nilai acuan yang berbeda. Pernyataan proposisinya adalah 'makna realitas sosial wacana kaum Nahdliyin dipahami secara berbeda berdasarkan sumber nilai acuan yang berbeda'. Makna realitas sosial yang dipahami masyarakat, khususnya kaum Nahdliyin, ternyata berbeda, karena dipersepsi masyarakat dari sumber nilai acuan yang berbeda. Misalnya, kaum Nahdliyin Lama memiliki sumber nilai acuan tertentu yang berbeda dengan kaum Nahdliyin Baru yang memiliki sumber nilai acuan lain yang hasilnya berbeda satu dari lainnya.

c. Kontribusi pada Pengembangan Ilmu

Kajian ini menunjukkan bahwa di kalangan umat Islam tradisional, yang dikenal dengan kaum Nahdliyin, yang selama ini dianggap sebagai masyarakat yang tertutup dan tidak menerima pembaruan ternyata telah terjadi pembaruan. Karena itu kajian tentang pembaruan wacana kaum Nahdliyin menemukan bukti betapa di kalangan mereka telah muncul generasi baru yang memiliki berbagai gagasan dan pemikiran baru tentang berbagai masalah keagamaan,

ADLN - Perpustakaan Unair

kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Kenyataan ini menunjukkan bahwa factor agama, yang menjadi pandangan hidup beragama dan bermasyarakat individu-individu dalam masyarakat, memiliki peran penting dalam mengubah masyarakat.

Dalam perspektif teori konstruksi sosial, misalnya, realitas sosial merupakan konstruksi sosial yang diciptakan oleh individu. Sedangkan individu adalah manusia yang melakukan hubungan antara manusia satu dengan lainnya. Individu menjadi penentu dalam dunia sosial yang dikondtruksi berdasarkan kehendaknya. Individu bukan fakta sosial, melainkan sebagai mesin produksi sekaligus reproduksi yang kreatif dalam mengkonstruksi dunia sosialnya. Apabila individu menganggap agama sebagai dasar berpikir, maka dapat diperkirakan bahwa agama akan sangat menentukan dalam dunia sosial yang dikonstruksi berdasarkan agama tersebut. Hal ini dapat dimaklumi karena wacana keagamaan terus menerus hidup dalam masyarakat.

Pandangan seperti ini sesuai dengan pendapat Turner[1] yang menyatakan bahwa pengembangan teori sosiologi baik klasik atau modern terfokus pada dua isu sentral, yaitu masalah keteraturan sosial dan nilai dalam kehidupan kolektif. Kedua isu sentral ini merupakan bagian pokok dari agama. Karena itu mengkaji masyarakat tanpa mempedulikan keberadaan agama akan menjadi tidak lengkap bahkan berarti mengabaikan sesuatu yang esensial. Sebaliknya A. Mukti Ali[2] juga menjelaskan bahwa penelitian agama adalah mutlak memerlukan penelitian ilmu sosial. Sebab penelitian sosial tentang masyarakat beragama pada hakekatnya adalah penelitian agama itu sendiri.

---

[1] Bryan S. Turner, Religion and Social Theory. New Delhi: SAGE Publication, 1991, h. x-xi.

[2] A. Mukti Ali, *Penelitian Agama*. Yogyakarta: Hara Wacana, 1976, h. 1-10.

Selain itu, penelitian yang memfokus pada gagasan dan pemikiran para tokoh agama, yakni para tokoh Nahdliyin Lama dan Nahdliyin Baru, yang mengeluarkan wacana tentanag keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kencgaraan, dan global. Dalam menjelaskan pembaruan wacana kaum Nahdliyin, maka pembaruan dilakukan oleh Nahdliyin Baru terhadap wacana kaum Nahdliyin Lama yang telah menguasai masyarakat. Dalam hal ini, menurut teori Marx, masyarakat telah dikuasai oleh oleh ideologi dominan. Kauam Nahdliyin Lama telah menggunakan ideology dominan untuk menekan masyarakat agar mengikuti wacana yang mereka keluarkan. Dengan pengertian yang sama dengan ideologi dominan, dalam konsep Gramsci masyarakat demikian disebut sebagai masyarakat yang telah terhegemoni oleh wacana kaum Nahdliyin Lama.

Dalam kondisi seperti itu, kaum Nahdliyin Baru memberikan respons terhadap wacana lama dengan mengeluarkan wacana baru sebagai tandingan. Mereka menganggap wacana lama yang bersifat konservatif dan tertutup sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan pemikiran manusia. Karena itu, menurut mereka, wacana lama ini harus diganti dengan wacana baru yang lebih liberal dan terbuka. Respons seperti itu termasuk ke dalam kategori respons yang bersifat antisipatif.

Gerakan pembaruan wacana yang dilakukan kaum telah berhasil mengubah masyarakat. Sedangkan pola perubahan yang terjadi dari wacana lama ke wacana baru dapat dilihat dengan memperhatikan ciri-ciri wacana lama dan wacana baru. Apabila wacana lama bersifat konservatif dan tertutup yang merupakan ciri-ciri masyarakat tradisional, maka wacana baru bersifat liberal dan terbuka yang merupakan ciri-ciri masyarakat pos-tradisional. Perubahan dari

tahap tradisionalisme ke tahap pos-tradisionalisme, tanpa melewati tahap modernisme, merupakan lompatan besar.

Sumbangan yang berkaitan dengan pembaruan masyarakat tradisional, dalam penelitian ini mencoba bersikap kritis terhadap tesis memudarnya masyarakat tradisional. Dalam perspektif tesis memudarnya masyarakat tradisional adalah perilaku dalam konteks perubahan sosial. Selanjutnya memudarnya masyarakat tradisional akan tampak jelas apabila dilihat dari tiga dimensi perubahan sosial, yakni dimensi struktural, dimensi cultural, dan dimensi interaksional.[3] Pergeseran atau perubahan struktur pada masyarakat tradisional sering merupakan akibat dari derasnya proses modernisasi dengan berbagai nilai atau teknologi yang ditawarkan. Ciri utama yang ditampilkan modernisasi adalah rasionalitas dan positivitas. Menurut Daniel Lerner,[4] unsur-unsur penting dalam modernisasi adalah adanya kepribadian yang mobil dan kian menyebarnya informasi. melalui teknologi media massa yang canggih. Dalam tesis ini, memudarnya masyarakat tradisional. terjadinya pergeseran atau pembaruan masyarakat tradisional berarti terjadi perubahan dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern. Namun dalam penelitian ini, perubahan terjadi dari masyarakat tardisional ke masyarakat pos-tradisional. Pola perubahan ini terjadi ketika para tokoh kaum Nahdliyin Baru bergumul dengan ilmu dan budaya baru, perubahan itu berlangsung dengan merombak tradisi yang ada, kemudian dilakukan pembangunan tradisi baru yang disebut pos-tradisionalisme.

---

[3]J.S. Himes and Moore. *Study of Sociology*. Atlanta: Scoot Foresman, 1968.

[4]Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society Modernizing of Middle East*, alih bahasa. Yogyakarta: UGM Press. 1983.

d. Keterbatasan Disertasi

Hasil temuan penelitian dalam disertasi ini, khususnya yang berkaitan dengan para tokoh kaum Nahdliyin Lama yang mengeluarkan wacana lama dan para tokoh kaum Nahdliyin Baru yang mengeluarkan wacana baru, sangat mungkin belum mencakup seluruh tokoh Nahdliyin yang ada. Para tokoh yang dipilih sebagai subyek penelitian sebatas yang dianggap sudah cukup menjadi representasi dari para tokoh kaum Nahdliyin Lama dan kaum Nahdliyin Baru. Karena itu sangat mungkin masih ada para tokoh lain yang berada di luar mereka yang dipilih menjadi subyek penelitian, yang juga memungkinkan mengeluarkan wacana yang sama atau berbeda.

Selain itu macam-macam wacana yang diajukan, yakni wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global, sangat mungkin bisa menjadi bahan diskusi panjang. Sebab kesemua macam wacana yang didasarkan atas pemikiran agama, antara macam wacana yang satu dengan lainnya hampir tidak serta merta bisa dipisahkan, sehingga bisa menimbulkan perdebatan. Dalam kenyataan, memang perbedaan antara macam wacana yang satu dengan lainnya hanya didasarkan atas asal munculnya isu atau kaitan wacana dengan aspek-aspek kehidupan. Dengan demikian ragam wacana hanya untuk memudahkan pengelompokan dalam aspek-aspek kehidupan, meski semua wacana itu didasarkan atas pemikiran keagamaan.

Segi metodologi mungkin dianggap lemah karena penelitian gerakan pembaruan wacana kaum Nahdliyin ini mengambil setting hanya di tiga kota, Surabaya, Yogyakarta, dan Jakarta, untuk mewakili Indonesia yang demikian besar. Selain itu, para subyek penelitian hanya terdiri dari sejumlah orang yang

menulis pada jurnal, surat kabar, majalah, atau internet. Jumlah mereka tentu sangat kecil dibandingkan dengan populasi kaum Nahdliyin secara keseluruhan. Kondisi keterbatasn ini apabila dikaitkan dengan aspek-aspek lain yang lebih luas serta gagasan dan pemikiran dari selain para tokoh di atas, akan merupakan bagian dari gambaran yang lebih luas yang sebagian besar belum bisa terjawab. Pembatasan ini memang sengaja dilakukan untuk mendapatkan kedalaman kajian, meski harus mengorbankan segi keluasan yang mungkin justeru diperlukan.

e. Penelitian Lanjutan yang Diperlukan

Sejak NU menyatakan diri kembali ke khittah 1926, kaum Nahdliyin tidak lagi melakukan aktivitas di dunia politik, tetapi mereka lebih banyak berkiprah pada bidang-bidang lain, seperti keagamaan, pendidikan, dan ekonomi. Kebiasaan sibuk melakukan aktivitas politik praktis, sejak itu mulai ditinggalkan dan mereka memasuki kegiatan baru, berupa diskusi, seminar, advokasi, penerbitan, pengembangan masyarakat dan lain-lain. Sejak itu gagasan dan pemikiran para tokoh Nahdliyin, baik Nahdliyin Lama atau Nahdliyin Baru tidak lagi memfokus pada masalah-masalah politik praktis, melainkan pada berbagai wacana yang berkaitan dengan masalah-masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global. Berbagai gagasan dan pemikiran para tokoh kaum Nahdliyin yang berkaitan dengan keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan, dan global menarik untuk dikaji selanjutnya. Dengan kajian ini akan diperoleh pemahaman tentang berbagai gagasan dan pemikiran mereka setelah terjadi NU kembali ke khittah 1926, terutama sesudah tahun 2000an. Dengan demikian akan dapat dipahami perubahan yang terjadi dari gagasan dan pemikiran mereka sebelum NU kembali ke khittah ke wacana sesudah NU kembali ke

khittah. Juga perubahan dari pemahaman keagamaan sebelum dilakukan ke pemahaman agama setelah dilakukan rekonstruksi dan penafsiran kembali terhadap ajaran agama.

2. Implikasi Praksis

Implikasi praksis dimaksudkan sebagai kesimpulan praksis yang didapat dari hasil kajian ini. Dalam hal ini implikasi praksis juga dimaksudkan sebagai langkah untuk mendiskusikan sejauh mana temuan-temuan dalam disertasi ini memiliki implikasi praksis yang bisa ditindaklanjuti dengan pengembangan masyarakat dan kebijakan publkik.

Berdasarkan hasil temuan di lapangan dapat dikatakan bahwa kaum Nahdliyin yang selama ini dicitrakan sebagai kelompok masyarakat tradisional, konservatif, dan tertutup, ternyata memiliki potensi untuk pembaruan, perubahan dan pengembangan. Potensi ini tidak bisa diabaikan bagi upaya pembaruan, perubahan dan pengembangan masyarakat. Potensi-potensi pembaruan, perubahan, dan pengembangan itu terdapat pada kalangan generasi muda NU, atau yang dikenal sebagai kaum Nahdliyin Baru. Apabila pembaruan, perubahan, dan pengembangan sebuah masyarakat memerlukan partisipasi masyarakat, maka partisipasi itu akan mudah dikembangkan dari mereka yang kini merupakan kalangan generasi muda NU atau kaum Nahdliyin Baru..

Proses perubahan akan terjadi dengan masuknya kaum Nahdliyin Baru ke dalam struktur organisasi NU mulai dari atas hingga bawah. Setelah mereka berada dalam struktur NU, mereka mulai mengembangkan, menyosialisasikan dan selanjutnya menerapkannya pada berbagai kebijakan dan program untuk

pembaruan NU. Dengan demikian proses pembaruan akan terus menggelinding dan mengembang, baik kuantitas maupun kualitasnya.

Harapan untuk memperbarui, mengubah, dan mengembangkan masyarakat tradisional bisa dilakukan secara efektif melalui potensi masyarakat itu sendiri. Proses pembaruan, perubahan, dan pengembangan masyarakat tradisional yang terjadi di kalangan kaum Nahdliyin, agaknya sangat feasibel untuk dikembangkan lebih lanjut dan bisa juga diterapkan di kelompok-kelompok masyarakat lain. Persoalannya, bagaimana menyatukan gagasan dan pemikiran para tokoh untuk menjadi potensi penggerak dalam mengkonstruk wacana baru seperti yang berhasil diwujudkan di kalangan kaum Nahdliyin. Cara seperti ini sangat efisien dan efektif dalam upaya perubahan, pembaruan, dan pengembangan masyarakat.

C. Rekomendasi

Kajian tentang wacana kaum Nahdliyin merupakan sebuah kajian yang cukup luas, sehingga penelitian yang dilakukan untuk itu cukup sulit, karena dalam kajian ini diperlukan analisis yang cermat. Itulah sebabnya peneliti hanya mampu memfokuskan permasalahan penelitian ini seperti yang dirumuskan dalam permasalahan penelitian. Akibatnya masalah-masalah lain di luar rumusan permasalahan tidak sempat diteliti.

Oleh karena itu selain proposisi yang telah diajukan peneliti, patut pula direkomendasikan kepada penelitian yang berkaitan dengan Nahdlatul Ulama, khususnya tentang perkembangan wacananya, beberapa fenomena menarik di sekitar konstruksi sosial yang belum sempat diteliti, seperti bagaimana perkembangan liberalisme di kalangan kaum Nahdliyin. Bagaimana peranan kiai di tengah proses liberalisasi kaum Nahdliyin. Bagaimana posisi sistem pendidikan

pesantren di tengah perubahan NU. Apabila fenomena-fenomena tersebut bisa dikemukakan, maka masalah wacana kaum Nahdliyin akan menjadi sebuah bangunan pengetahuan yang yang menarik untuk dikaji sebagai bagian dari sosiologi pengetahuan, sosiologi agama, dan ilmu sosial pada umumnya.

ADLN - Perpustakaan Unair

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Abdallah, Ulil Abshar

2001 "Menduniawikan Politik" dalam *Kompas*, 15 Mei, h. 4.

2002 "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam" dalam *Kompas*, 18 November, h. 4.

2003 "Setelah Baghdad Jatuh" dalam *Kompas*, 17 April, h. 4.

2003 "Palestina di Mata Kelompok Islam Indonesia" dalam *Tempo Interaktif*, 17 Juli.

Abdullah, M. Amin

1996 *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ahaena, Badrun

2000 *NU, Krisisme dan Pergeseran Makna Aswaja*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Alfian

1992 *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia.

Anderson, Benmediet R. O'G

1972 *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1942-1946*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Anwar, M. Syafi'i

1995 *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

Arifin, Bustanul dan Abdul Rani

2000 *Prinsip-prinsip Analisis Wacana*. Jakarta: Depdiknas.

Arikunto, Suharsimi

1993 *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta.

Arkoun, Mohammed

1994 *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (terjemah). Jakarta: INIS.

Arrighi, Geovanni

1994 *The Long Twentieth Century: Money, Power, and Origins of Our Times*. London: Verso.

Assyaukani, A. Luthfi

1998 "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalamJurnal *Paramadina*, No. 1, Vol. 1, h. 12-14.

Atkinson, Paul

2001 *Handbook of Ethnography*. London: SAGE Publication.

Azra, Azyumardi

1996 *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina.

2002 "Liberalisasi Pemikiran NU" dalam Mujamil Qomar, *NU "Liberal" dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan Media Utama.

Barton, Greg

1998 *Gugatan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara.

1999 *Gagasan Islam Liberal Indonesia: Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara.

Baso, Ahmad

2000 "Islam dan Civil Society di Indonesia dan Konservatisme Menuju Kritik" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 7, h. 4-16.

2001 "Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme," dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*. Jakarta, No. 10.

2001 "Militerisasi Islam – Kritik Nalar Politik sebagai Kritik Kebenaran" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 10, Vol. IV, h. 178-203.

Baum, Gregory

1999 *Agama dalam Bayang-Bayang Relativisme*. Yogyakarta: Tiara Wacana dan Sisiphus.

Beilharz, Peter

2002 *Teori-Teori Sosial* (ter.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Bellah, Robert N.

1973 *Emile Durkheim on Morality and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

1976 *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper and Row Publishers.

Bellah, Robert N. et. al.
1985 *Habits of the Heart. Los Angeles*: University of California Press.

Benda, Harry J.
1958 *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*. The Hague and Bandung: W van Hoeve.

Berger, Peter L.& Thomas Luckman
1990 *Tafsir Sosial atas Kenyataan* (terj.). Jakarta: LP3ES.

Berger, Peter L.
1990 *Revolusi Kapitalis*. Jakarta: LP3ES.

Berger, Peter L.
1991 *Langit Suci Agama sebagai Realitas* (terj.). Jakarta: LP3ES.

Beyer, Peter
1994 *Religion and Globalization*. London: SAGE Publication Ltd., 1994.

Binder, Leonard
1988 *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bogdan, Robert & Steven Taylor
1984 *Introduction to Qualitative Research Methods*. Boston: John Wiley & Sons.

Bogdan, Robert & S. Bikkens
1992 *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Practice*. Boston: Allyn and Bacon.

van Bruinessen, Martin
1994 *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKIS.

Bullock, Alan
1988 *The Harper Dictionary of Modern Thought*. New York: Harper & Row Publisher.

Burrell, Gibson & Gareth Morgan
1985 *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*. London: Heinemann Educational Book.

Bustanul Arifin dan Abdul Rani
2000 *Prinsip-Prinsip Analisis Wacana*. Jakarta: Depdiknas.

Choirul Anam.
1985 *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*. Sala: Jatayu.

Cholil, H. Munawar
1980 *Kembali kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah*. Jakarta: Bulan Bintang.

Connoly, Peter (Ed.)
1999 *Aneka Pendekatan Studi Agama* (terj.). Yogyakarta: LKIS.

Craib, Ian
1992 *Teori-teori Sosial Modern, Dari Parsons sampai Habermas* (terj.). Jakarta: Rajawali.

Dant, Tim
1991 *Knowledge, Ideology and Discourse, A Sociological Perspective*. London: Routledge.

Dhofier, Zamakhsyari
1982 *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.

van Dijk, Teun A.
1985 *Handbook of Discourse Analysis* Vol. 1, 3, 3, and 4. London: Academic Press.

Durkheim, Emile
1969 *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press Paperback.

Effendy, Bahtiar
1998 *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

Eisenstadt, S.N.
1986 *Revolusi dan Transformasi Masyarakat* (terj.). Jakarta: CV Rajawali.

Esposito, John. L.
1991 *Agama dan Perubahan Sosiopolitik* (terjemah). Surabaya: Hikmah.

Fairclough, N.
1992 *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.

Fealy, Greg & Greg Barton
1997 *Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama – Negara*. Yogyakarta: LKIS.

Featherstone, Mike. et al
1995 *Global Modernities*. London: SAGE Publications.

Feillard, Andree
1999 *NU vis-à-vis Negara Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Yogyakarta: LKIS.

Foucault, M.
1972 *The Archeology of Knowledge*. London: Routledge.

Geertz, Clifford
1960 "The Javanese Kijai: the Changing Role of a Cultural Broker." dalam *Comparative Studies in Society and History*, No. 2.

1973 *The Interpretation of Culture: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Giddens, Anthony & J.H. Turner
1987 *Social Theory Today*. Standford: Standford University Today.
1995 *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Peress.

Goldziher, Ignaz
1981 *Introduction to Islamic Theology and Law* (tans.). New Jersey: Princeton University Press.

al-Hadlrami, Syaikh Salim ibn Samir
1980 *Safinah al Najah*. Surabaya: Salim Nabhan.

Haidar, M. Ali
1994 *Politik Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia Pendekatan Fikih*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Hanafi, Hasan
1992 *al-Turats wa al-Tajdid: Mawqifuna min al-Turats al-Qadim*. Kairo: al-Muassasah al-Jamiyyah.

Hardiman, F. Budi
1993 *Kritik Ideologi Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*. Yogyakarta: Kanisius.

1993 *Menuju Masyarakat Komunikatif*. Yogyakarta: Kanisius.

Hasyim, Syafiq
2002 "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 13, h. 5-17.

Hikam, Muhammad AS
1996 *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES.

Hodgson, Marshall G.S.
1977 *The Venture of Islam 1, 2, 3*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hourani, Albert
1992 *A History of the Arab Peoples*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Ida, Laode
Anatomi Konflik: NU, Elit Islam dan Negara. Jakarta: Sinar Harapan.

Irsyam, Mahrus
1984 *Ulama dan Partai Politik Upaya Mengatasi Krisis*. Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan.

Al-Jabiri, Muhammad 'Abid
1989 *Naqd al-'Aql al-'Arabi (1): Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

1990 *Naqd al-'Aql al-'Arabi (2): Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

1990 *Naqd al-'Aql al-'Arabi (3): al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

1991 *Al-Turats wa al-Hadatsah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah.

Jary, David & Julia Jary
1991 *Collins Dictionary of Sociology*. Harper Collins Publisher.

Johnson, Paul Doyle
1986 *Teori Sosiologi: Klasik dan Modern 2* (terj.). Jakarta: Gramedia.

Jones, Sidney
1952 *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca and London: Cornel University Press.

Kahin, George McTuman
1952 *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press,

Karni, Asrori S.

2000 "Pertautan Konsep *Civil Society* dengan Konsep Ummah" dalam Jurnal Tashwirul Afkar, No. 7, h. 32-38.

Kasdi, Abdurrahman
2002 "Fundamentalsime Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 13, h. 19-31.

Kuper. Adam & Jessica Kuper
2000 *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial* (terj.). Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Kurzman, Charles (ed.)
Liberal Islam. A Source Book. Oxford: Oxford University Press.

Latif Yudi dan Idi Subandi Ibrahim
1986 *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru.* Bandung: Mizan.

Lincoln, Yvonne S. & Egon G. Guba
1985 *Naturalistic Inquiry.* California: SAGE Publication.

Littlejohn, Stephen W.
1996 *Theories of Human Communication.* California: Wadsworth Publishing Company.

Madjid. Nurcholish
1995 *Islam Agama Kemanusiaan.* Jakarta: Paramadina.

al-Mahalli, Syaikh Jalaluddin dan Syaikh Jalaluddin as-Suyuthy
1981 *Tafsir al-Jalalain.* Beirut: Dar al-Fikr.

Mannheim, Karl
1991 *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik* (terjemahan). Yogyakarta: Kanisius.

Marijan, Kacung
1992 *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926.* Jakarta: Penerbit Erlangga.

Marshall, Catherine & Ketchen B. Rossman
1989 *Designing Qualitative Research.* Newbury Park: SAGE Publications.

Maula, M. Jadul
2003 "Syari'at (Kebudayaan) Islam Lokalitas dan Universalitas (1)" dalam *Website LKIS*, Yogyakarta.

Maulidin

2000 "Sesaji: Buruh" dalam Jurnal *Gerbang*. No. 8. Vol. 3. h.3.

2001 "Involusi Transisi" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 10. Vol. 4. h. 3-17.

McClelan, David
1987 *Marxism and Religion*. London: MacMillan.

Mernissi, Fatima
1975 *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Society*. Cambridge: Schenkman Publishing Company.

Misband, Ralph & Leo Panitch (eds.)
1992 *Socialist Register*. London: Merlin.

Misrawi, Zuhairi
2000 "Konservatisme Tantangan Islam Liberal di NU" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 9. h. 43-55.

2002 "Dekonstruksi Syariat: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi, dan Depolitisasi" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*. h. 7-25.

Moleong, Lexi
1991 *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Karya.

Muhajir, Noeng
1996 *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.

Mujiburrahman
2002 "Menakar Fenomena Fundamentalisme Islam" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*. No. 13. h. 77-91.

Munasichin, Zainul
2000 "Konjungtur Gerakan Buruh" dalam Jurnal *Gerbang*. No. 3, Vol. 8, h. 84-98.

Mun'im DZ., Abdul
2002 "Bahtsul Masa'il: Tradisi Akademik Muslim Tradisional" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 12, Vol V, h. 105-115.

2003 "Mempertahankan Keragaman Budaya" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 14, h. 2-6.

ADLN - Perpustakaan Unair

Nakamura, Mitsuo
1981 "The Radical Traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang". *Southeast Asian Studies* (Japan), No. 19.

Noer, Deliar
1980 *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.

O'dea, Thomas F
1992 *Sosiologi Agama* (terj.). Jakarta: Rajawali.

Pabottinggi, Mochtar
1986 *Islam Antara Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan-Muslim*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Pals, Daniel L.
1996 *Tujuh Teori Agama* (terj.). Yogyakarta: Qalam.

Patton, M.
1990 *Qualitative Evaluation and Research Methods*. California: SAGE.

Permata, Ahmad Norma
2000 *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Peursen, C.A.V.
1987 *Strategi Kebudayaan* (terj.). Yogyakarta: Yayasan Kanisius.

Poloma, Margaret
1985 *Sosiologi Kontemporer* (terj.). Jakarta: Rajawali.

Qadir, Zuly
2001 "Pendidikan Islam Transformatif: Upaya Menyingkap Dimensi Pluralis dalam Pendidikan Akidah-Akhlak" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 11, h. 27-37.

2002 "Visi Kemanusiaan dalam Pemberlakuan Syariat Islam" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 12, h. 78-82.

Qomar, Mujamil
2002 *NU "Liberal" dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan Media Utama.

Rahman, Fazlur
1984 *Islam & Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

ADLN - Perpustakaan Unair

Rahmat, Jalaluddin
1986 "Komunikasi dalam Perubahan Politik," dalam Yudi Latif dan Idi Subandi Ibrahim, *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*. Bandung: Mizan.

Rahmat, M. Imdadun
2002 *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Jakarta: Lakpesdam.

2002 "Jalan Alternatif Syari'at Islam" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*. No. 12.

2003 "Islam Pribumi Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*. No. 14, h. 9-23.

Recoeur, Paul
1976 *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.

Riggs, F.W.
1988 *Administrasi Negara-negara Berkembang (Teori Masyarakat Prismatik)* (terj.). Jakarta: CV Rajawali.

Redaksi, Riset
1997 "Memikirkan Kembali Ahlussunnah wal Jama'ah NU" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 1, h. 3-13.

Ritzer, George
1988 *Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill Companies.
1988 *Contemporary Sociological Theory*. New York: Alfred A. Knof.
1992 *Modern Sociological Theory*. New York; Mc Graw-Hill Inter Editions.
1996 *Classical Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill Inter Editions.
2000 *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Rumadi
2000 "Menebar Wacana, Menyodok Tradisi: Geliat Mencari Makna Liberalisme" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 9, h. 21-40.

2002 "Jihad: Mengapa Jadi 'Hantu' Islam?" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 13, h. 60-73.

Sa'doellah Aminoto
2000 "Memburu Buruh. Problem Qiyas yang Tak Tuntas" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 8, Vol. 3, h. 45-52.
2002 "Ortodoksi Tanpa Resonansi: Studi atas Penyelenggaraan Bahtsul Masail" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 12, Vol. V, h. 117-118.

Said, Edward
1979 *Orientalism*. New York:Vintage Books.

Salim, Hairus dan Muhammad Ridwan (ed.)
1999 "Catatan Pendahuluan" dalam Hairus Salim dan Muhammad Ridwan, *Kultur Hibrida: Anak Muda NU di Jalan Kultural*. Yogyakarta: LKIS. h. 1-7.

Schneider, Louis (ed.)
Religion, Cultur and Society

Sitompul, Einar Marthahan
1989 *NU dan Pancasila: Sejarah dan Peranan NU dalam Perjuangan Umat Islam dalam Rangka Penerimaan Pancasila*. Jakarta: Sinar Harapan, 1989.

Smith, Craig Allen
1990 *Political Communication*. New York: Harcourt Brace Javanovich.

Sodik, Mochamad
2000 *Gejolak Santri Kota, Aktivis Muda NU Merambah Jalan Lain*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Sparringa, Daniel T.
1997 *Discoursee, Democracy and Intellectuals in New Order Indonesia*. Doctorate Thesis at Flinders University of South Australia.

2000 "Analisis Wacana, Teori dan Konsep Wacana," dalam Daniel T. Sparringa, *Kumpulan Bahan Mata Ajaran Metode Penelitian Kualitatif*. Surabaya: FISIP UNAIR.
2002 "Analisis Wacana: Sebuah Pendekatan untuk Kajian Sosial Budaya," dalam *Prasasti*, No. 45, Th. XII, Mei, 2002.

Spradley, James P.
1979 *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
1980 *Participant Observation*. Florida: Holt, Ribehart and Winston.

Strauss, Anselm & Yuliet Cobin
1990 *Basics of Qualitative Research*. California: SAGE Publications.

Sugiharto, I. Bambang
1996 Postmodernisme Tantangan Bagi Filsafat. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Surur, Agus Miftahus

2000 "Buruh (nya) Negara Kapitalis" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 10, Vol. 8, h. 24-25.

Suryaputra, Anom

1999 "Menjaga NU dari Luar" dalam Hairus Salim dan Muhammad Ridwan, *Kultur Hibrida; Anak Muda NU di Jalur Kultural*. Yogyakarta: LKIS, h. 237-251.

2002 "Gempa Tektonik Syariat Islam di Daerah" dalam Jurnal Tashwirul Afkar, No. 12, h. 90-91.

Suseno, Franz Magnis

1995 *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*. Yogyakarta: Kanisius.

al-Syafi'i, Syaikh Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad ibn Qasim

1985 *Fath al-Qarib*. Surabaya:L Ahmad Nabhan.

Taha, Mahmoud Mohammed

1996 *Syari'at Demokratik* (terjemahan). Surabaya: ELSAD.

Tarigan, Henry Guntur

1993 *Pengajaran Wacana*. Bandung: Angkasa.

Trisna, Mulli

2000 "Buruh, Siapa sih Sampeyan?" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 8, Vol. 3, h. 4-21.

Turner S. Bryan

1994 *Religion and Social Theory*. London: SAGE Publication Ltd.

Utami, Sri Wiryati Budi

1997 *Pria/Wanita: Studi Perbedaan Wacana Proses Pengambilan Keputusan Masalah Publik di Lingkungan Kelompok*. Tesis Magister Program Pascasarjana, UNAIR.

Wahid, Marzuki

2001 "Ma'had Aly: Nestapa Tradisionalisme dan Tradisi Akademik yang Hilang dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*. No. 11, h. 45-62.

Ward, Ken

1974 *The 1971 Election in Indonesia. An East Java Case Study*. Clayton, Vict: Monash University.

Waters, Malcolm

1994 *Modern Sociological Theory*. London: SAGE Publications.

Watt, W. Montgomery
1987 *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wignyosoebroto, Soetandyo
1995 "Grounded Research: Apa dan Bagaimana," dalam Bagong Suyanto dkk., *Metode Penelitian Sosial*. Surabaya: Airlangga University Press.

Williams, C.
1981 *Open Cut: The Working Class in an Australian Mining Town. Sydney*: Allen and Unwin.

Yahya, Imam
2002 "Akar Sejarah Bahtsul Masail: Penjelajahan Singkat" dalam M. Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*. Jakarta: Lakpesdam, h. 3-21.

2002 "Fiqih Sosial NU: dari Tekstualis menuju Kontekstualis" dalam M. Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*. Jakarta: Lakpesdam, h. 47-50.

Zada, Khamami
2000 "Wacana Syariat Islam: Menangkap Potret Gerakan Islam di Indonesia" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, No. 12, h. 27-38.

Zamzami, Irsyad
2002 "Civil Islam (?) – Tradisi *Civil Society* dalam Sejarah Islam" dalam Jurnal *Gerbang*, No. 11, Vol. IV, h. 28-34.

Zeitlin, Irving M.
1995 *Memahami Kembali Sosiologi. Kritik terhadap Teori Sosiologi Kontemporer* (terj.). Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

CATATAN TENTANG TANYA JAWAB DALAM UJIAN TERBUKA 2-8-2004

No	Pertanyaan	Jawaban
1	**Prof. Ramlan Surbakti, MA, Ph.D**	**Promovendus**
	(1). Biasanya orang melihat tradisi itu dikontraskan ke modern. Anda justru tidak menggunakan perubahan dari tradisionalisme ke modernisme tapi malah ke pos-tradisionalisme. Apa yang mendasari konseptualisasi anda?	(1). Saya membedakan antara dua pola tahapan perubahan. Pertama, tahapan yang terjadi pada kelompok Islam modernis dan, kedua, pada kelompok tradisionalis. Untuk yang pertama, tahapannya adalah dari tradisionalisme ke modernisme, lalu ke neo-modernisme, kemudian ke pos-modernisme. Sedangkan yang kedua, dari tradisionalisme, lalu ketika masyarakat lain sudah ada yang berubah ke modernisme, kelompok ini masih bertahan pada tradisionalisme, kemudian tidak berubah ke modernisme melainkan ke pos-tradisionalisme. Perbedaan antara ke duanya bahwa modernisme lebih kuat diskontinyuitasnya, yakni benang merah terputus antara tradisionalisme dan modernisme. Sedangkan pos-tradisionalisme masih mempertahankan kontinuitas atau benang merah yang menghubungkan antara tradisionalisme dan pos-tradisionalisme.
	(2) Apa yang anda maksud dengan benang merah atau kontinyuitas itu?	(2) Meski pos-tradisionalisme itu rasional, tetapi kalau pada mulanya mereka bermadzhab, maka mereka sama sekali tidak melepaskan madzhab. Hanya saja, kalau kaum Nahdliyin Lama mengikuti hasil pemikiran madzhab, maka kaum Nahdliyin Baru mengikuti metode pemikiran madzhab.
	(3) Seberapa luas lingkup perubahan itu dan seberapa mendalam wacana yang anda kemukakan dalam lingkup Nahdliyin?	(3) Saya meneliti beberapa fenomena yang settingnya berada di Surabaya, Yogyakarta, dan Jakarta yang dianggap sebagai pusat-pusat pemikiam dan perkembangan kaum Nahdliyin. Sehingga subjek penelitian belum merupakan bagian terbesar dari

		kaum Nahdliyin secara keseluruhan. Tetapi mereka adalah kelompok-kelompok kecil yang mencoba untuk melakukan perubahan. Pengaruhnya belum begitu tampak, namun sudah mulai masuk ke dalam struktur.
	(4) Apakah Masdar F. Mas'udi masuk dalam kategori ini?	(4) Ada kriteria dari kaum Nahdliyin Baru, bahwa pembaruan itu bukan hanya dalam doktrin agama, tetapi juga harus ada pergumulan dengan budaya asing, serta dengan pengetahuan di luar ilmu agama, seperti ilmu sosial, ekonomi. Mereka menilai Masdar belum memenuhi syarat untuk itu. Dia disebut sebagai pendobrak atau perintis pembaruan di kalangan kaum Nahdliyin.
	(5) Apakah betul wacana kaum Nahdliyin Baru memisahkan agama dari politik? Apa bukan membedakan?	(5) Wacana kaum Nahdliyin Baru bukan hanya membedakan tetapi juga memisahkan agama dari politik. Misalnya, istighotsah harus untuk tujuan agama dan bukan untuk tujuan politik.
2	**Daniel T. Sparringa, MA, Ph.D**	**Promovendus**
	(1) Pos-tradisionalisme disebut berangkat dari pemikiran sentral, bahwa pos tidak berarti diskontinyu terhadap tradisionalisme. Bagi kaum pos-tradisionalisme, melihat dan memberi makna sebagian dari tradisi NU yang melekat, karena itu yang membedakan NU dengan Muhammadiyah adalah *istighotsah, tahlilan* dan sebagainya. Bagaimana kaum pos-tradisionalis melihat institusi-institusi itu (*istighotsah* dan *tahlilan*).	(1) Yang Bapak kemukakan tadi justeru yang membedakan antara kelompok modernis dan pos-tradisionalis, karena kelompok modernis sama sekali tidak mau mengikuti bahkan mengkritik terhadap Islam yang membaur dengan budaya lokal. Sementara pos-tradisionalis, karena kontinyuitasnya tadi, masih tetap akrab dengan tradisi lokal, seperti *istigotsah, tahlilan* dsb.
	(2) Kalau ke-Nahdliyinan itu dipahami sebagai fenomena sosiologis daripada semata-mata fenomena agama, bagaimanakah konteks struktur itu menjadi penting atau kurang penting ketika basis kultural maupun material itu berubah dari yang tadinya masyarakat agraris menjadi masyarakat yang lebih industrial? Apakah NU di masa depan	(2) Justru dari melihat perkembangan yang rasionalistis ini diharapkan terjadi perubahan mendasar. Misalnya di bidang pendidikan, kaum Nahdliyin lama selalu mendasarkan pendidikan pada pesantren yang dipimpin oleh kiai. Tetapi setelah ada perubahan dari agraris ke industri, dari desa ke kota sudah barang tentu NU juga harus

	akan berubah secara mendasar konsepsi pemikirannya, pandangan teologisnya dan orientasi kulturalnya ketika basis materi masyarakat agraris ke masyarakat industrial?	menyediakan layanan-layanan masyarakat yang sesuai dengan perkembangan budaya dan perkembangan pemikiran masyarakat. Kalau masyarakat sudah menjadi masyarakat industri atau masyarakat urban, pada umumnya mereka sudah tidak tertarik untuk masuk pesantren. Kaum Nahdliyin Baru atau NU secara umum, juga harus mengubah pola pikir bahwa layanan masyarakat harus diubah dari layanan yang dulu diberikan pada masyarakat tradisionalis, ketika NU masih di desa, yang masih agraris, menjadi bentuk dan cara pelayanan bagi masyarakat industri atau urban. Misalnya, di mana-mana ada pesantren, tetapi di kota kaum Nahdliyin memerlukan lembaga-lembaga pendidikan dalam bentuk lain, seperti perguruan tinggi, ketika mereka sudah tidak lagi ingin ke pesantren. Ada beberapa kasus anak orang NU di kota yang tidak tertarik ke pesantren dan ingin masuk ke perguruan tinggi umum, tetapi ternyata tidak disediakan oleh orang NU sehingga akhirnya mereka berbondong-bondong masuk ke universitas Muhammadiyah bahkan ke universitas Katolik dan Kristen. Yang menjadi masalah kenapa NU sebagai organisasi sosial keagamaan yang menggarap masalah pendidikan dan ekonomi tidak memikirkan untuk menyediakan hal-hal yang menunjang layanan-layanan yang dibutuhkan masyarakat.
	(3) Kelompok tradisional sering diasosiasikan dengan atribut sarung, kopiah, sandal, pesantren, kitab kuning. Sedangkan kelompok pos-tradisionalisme di sini tidak dibahas. Kira-kira apa yang menjadi atribut mereka?	(3) Dengan segi pemikiran yang liberal, pergumulan dengan budaya barat dsb., sehingga mereka tidak lagi diharuskan mengikuti tradisi tersebut. Misalnya, yang penting bahwa dalam agama seseorang harus menutup aurat, soal mode ataupun cara berpakaian itu masalah kebiasaan.

	(4) Pada bagian yang membahas implikasi penelitian, mungkin perlu disinggung akibat dari hadirnya kaum Nahdliyin Baru terhadap masa depan NU dan *civil society* di Indonesia. (5) Sangat penting untuk dijelaskan logika argument teologis atau asumsi kultural yang melatarbelakangi pemikiran kaum Nahdliyin Baru.	(4) Bisa diterima dan dilaksanakan. (5) Sudah ada pada bagian latarbelakang lahirnya kaum Nahdliyin Baru.
3.	**Prof. Dr. Hanafi, dr.**	**Promovendus**
	(1) Sepanjang saya ketahui ada salah satu hadist yang mengatakan bahwa Muhammad diutus Allah untuk memperbaiki akhlak manusia. Departemen Agama memikiri yang agak kurang menyenangkan. Ini saya kaitkan dengan dulu ketika awal reformasi Amien Rais datang ke Jawa Timur, ke pesantren Lirboyo, bertemu dengan seorang Kiai dan langsung diberi statmen, "Pesantren tidak mungkin tanpa KKN." Ini berhubungan dengan wacana yang sudah Anda silir, yakni masalah moral dan keadilan. Kira-kira apabila anda ingin membenahi masalah ini, ke mana dari sekian banyak pesantren ini akan anda arahkan? Mestinya anda berpikir emansipatoris. Bagaimana menghadapi masalah yang saya kira akarnya sangat mendalam dan masalah pesantren dengan atribut yang kurang tepat untuk masalah ini? Apakah ini merupakan benang merah atau bukan pada masalah antara tradisionalisme dengan pos-tradisionalisme?	(1) *Pertama*, perlu saya jelaskan bahwa hasil penelitian ini bukan pemikiran saya. Penelitian ini dilakukan atas kelompok yang menamakan diri kaum Nahdliyin Baru. Jadi mereka itu memiliki pemikiran atau wacana seperti yang kita temukan dalam penelitian itu. Kalau saya secara pribadi berpendapat itu merupakan sesuatu yang berat kita lakukan karena memang seperti dikemukakan dalam disertasi bahwa semua pengamat atau peneliti sepakat untuk menyebut NU sebagai kaum tradisionalis yang sangat konservatif di Indonesia sehingga untuk melakukan perubahan tentu menghadapi banyak sekali kendala. Kalau kita melakukan perubahan maka pertama, kaum trasdisionalis biasanya yang dipegangi adalah tokoh-tokoh masyarakat (*key person)*. Jadi kita mesti banyak berdialog dan berdiskusi dengan tokoh-tokoh *key person* tadi, seperti para kiai, ulama, yang punya kharisma di kalangan mereka. Kita memperhitungkan kalau kita belum berhasil meyakinkan *key person* tadi, saya kira masih sulit untuk menerobos *grass root*-nya. Sedangkan budaya pesantren tidak bisa disebut KKN karena pesantren pada umumnya merupakan lembaga pendidikan milik keluarga. Karena itu kekeluargaan yang mendominasi

		peasntren tidak bias disebut nepotisme.
	(2) Seberapa jauh masalah itu akan mempengaruhi kinerja Departemen Agama? Katakanlah tradisi yang kurang baik ini bisa dieliminasi di Departemen Agama. Kita tahu bahwa jamaah haji mempunyai masalah yang amat kompleks.	(2) Sesuai dengan proses perubahan, jadi setiap waktu tentu akan ada perubahan-perubahan sehingga kalau kita nilai, misalnya pengaruh-pengaruh tradisi yang dianggap mungkin negatif makin lama makin kecil dan suatu saat akan hilang sama sekali. Perlu dikemukakan bahwa bagi kaum Nahdliyin Baru tidak dibenarkan memiliki ambisi-ambisi politik atau jabatan. Seperti tadi disebutkan kaum Nahdliyin Baru suatu saat bias saja menjadi menteri agama, tetapi bukan karena ambisinya melainkan karena permintaan pihak luar.
	(3) Anda kan tidak termasuk kaum Nahdliyin Baru, Anda hanya sebagai peneliti. Scandainya anda menjadi Menteri Agama kira-kira apa yang akan anda lakukan?	(3) Saya cukup berbahagia menjadi seorang pengajar dan pendidik. Dan saya tidak ada keinginan untuk menjadi menteri agama. Insya Allah, kalau bisa.
4.	**Fuad Amsyari, dr. MPH, Ph.D**	**Promovendus**
	(1) Saya coba membaca metode yang saudara pakai adalah sosiologi pengetahuan. Di dalam metode ini, ada dua komponen yang harus dibahas. Pertama, mengenai wacana penelitian itu sendiri. Dan kedua, mengenai subyek yang membawa wacana. Di dalam disertasi ini Anda hanya mengambil sebagian, yakni wacananya dan tidak membahas subjeknya. Justru yang menarik seharusnya bahasan mengenai subyek itu. Kalau bicara mengenai subyek kita harus tegas mengatakan *who*, minimum kriteria orangnya. Kemudian *why*, mengapa muncul wacana baru? Apakah karena ada pesanan dari orang lain? Apakah karena pressure dari hegemoni politik internasional? Apakah karena ambisi untuk mengambil *over* kekuasaan dari	(1) Sebenarnya yang Bapek kemukakan tadi sudah ada semua di sini. Subjek penelitiannya adalah mereka yang saya sebut berada pada tiga lembaga, yakni Lakpesdam di Jakarta, LKIS di Yogyakarta, dan eLSAD di Surabaya. Mereka melakukan perubahan karena menganggap wacana lama sudah tidak sesuai dengan perkembangan budaya dan pemikiran manusia, sehingga mereka membangun wacana baru yang disebut pos-tradisionalisme. Meski telah berubah tetapi mereka tetap mempertahankan benang merah yang menghubungkan tradisi lama ke tradisi baru. Mereka tidak berambisi pada dunia politik, memang dalam perkembangan ini, kaum Nahdliyin Baru biasa berpikir, melakukan

kelompok NU? Hal itu yang tidak nampak dalam disertasi Anda. Yang ketiga *how*, bagaimana kelompok baru (Ulil Abshar, dkk) mencoba untuk memenangkan persaingan dalam NU itu? Tadi dikatakan tidak ada ambisi, apa betul? Saya yakin mereka punya. Tadi dinyatakan tentang Masdar. Saya tahu persis dia termasuk Nahdliyin Baru. Bagaimana kira-kira penjelasan Anda mengapa mengambil satu sisi saja, yakni dari pendekatan sosiologi pengetahuan. mengkaji perubahan wacana tetapi meninggalkan kesan subyek padahal justru di situ dinamika dari sosiologi pengetahuan?	diskusi, seminar, dsb. Ketika NU sudah kembali ke Khittah, mereka tidak lagi sibuk di politik. NU itu sosial keagamaan.. Mereka memprediksi mengapa orang NU sibuk pada pemilihan gubernur dan bupati? Mengapa tidak diserahkan pada partai politik saja? Kalau ingin ikut sibuk, silakan saja masuk ke partai politik. Itulah salah satu kritik yang dilontarkan oleh kaum Nahdliyin Baru. Sehingga kalau nanti ada kaum Nahdliyin Baru yang ingin menjadi menteri itu masalah lain.
(2) Saya sebetulnya kurang pas kalau Nahdliyin Baru ini sepertinya dianggap berkembang setelah reformasi. Jadi sebelum reformasi sudah ada itu. Kalau kita berikan ringkasan apa itu wacana mereka tentang depolitisasi Islam atau sekularisasi Islam itu pada dasarnya, membuang dimensi sosial politik dari ajaran Islam. Wacana seperti itu sudah ada sejak dulu dan sebabnya karena hegemoni sekular di dalam kekuasaan politik dan mereka ingin penetrasi di dalam dunia Islam. Jadi Nahdliyin Baru bukanlah tiba-tiba tetapi suatu proses sosiologis yang amat luas dan panjang serta sebetulnya kurang banyak membahas di dalam konstruksi sosial. Dan salah satu motif adanya pembiayaan atau dana dari luar negeri yang bisa membuat mereka terkenal melalui televisi, harian besar. Jadi itu sebenarnya pendekatan sosiologi pengetahuan pada wacana baru.	(2) Kita bedakan antara pembaruan di NU dengan pembaruan yang dulu dilakukan KH Ahmad Dahlan yang sudah lama sekali berlangsung. Tetapi yang kita maksud bukan itu, bahwa di NU yang disebut sebagai organisasi tradisional yang hampir-hampir tidak mungkin ditembus pembaruan, namun pada akhirnya berhasil dimasuki pembaruan. Saya tidak menyebut faktor pendorongnya reformasi melainkan *khittah*. Tahun 1984 NU kembali ke *khittah* dan meninggalkan kegiatan politik. Kondisi ini dianggap sebagai lahan subur bagi pertumbuhan kaum Nahdliyin Baru. Jadi kegiatan mereka lebih terkonsentrasi pada keilmuan, seperti seminar, penerbitan jurnal dan buku, dsb.
(3) Wacana baru itu wacana agama yang dipermasalahkan. Sayang tidak ada definisi sosiologis dari agama dalam disertasi ini, yang membuat kita kabur dalam mempersepsikan disertasi ini. Apakah itu sengaja Anda tinggalkan atau tertinggalkan? Karena untuk membuat	(3) Konsep agama itu sudah ada. Yang kita maksudkan di sini bukan dari perspektif teologis tapi perspektif siosiologis. Sebab yang saya teliti adalah realita social, bukan agama sebagai doktrin yang kemudian kita kaji dengan pendekatan sosiologi

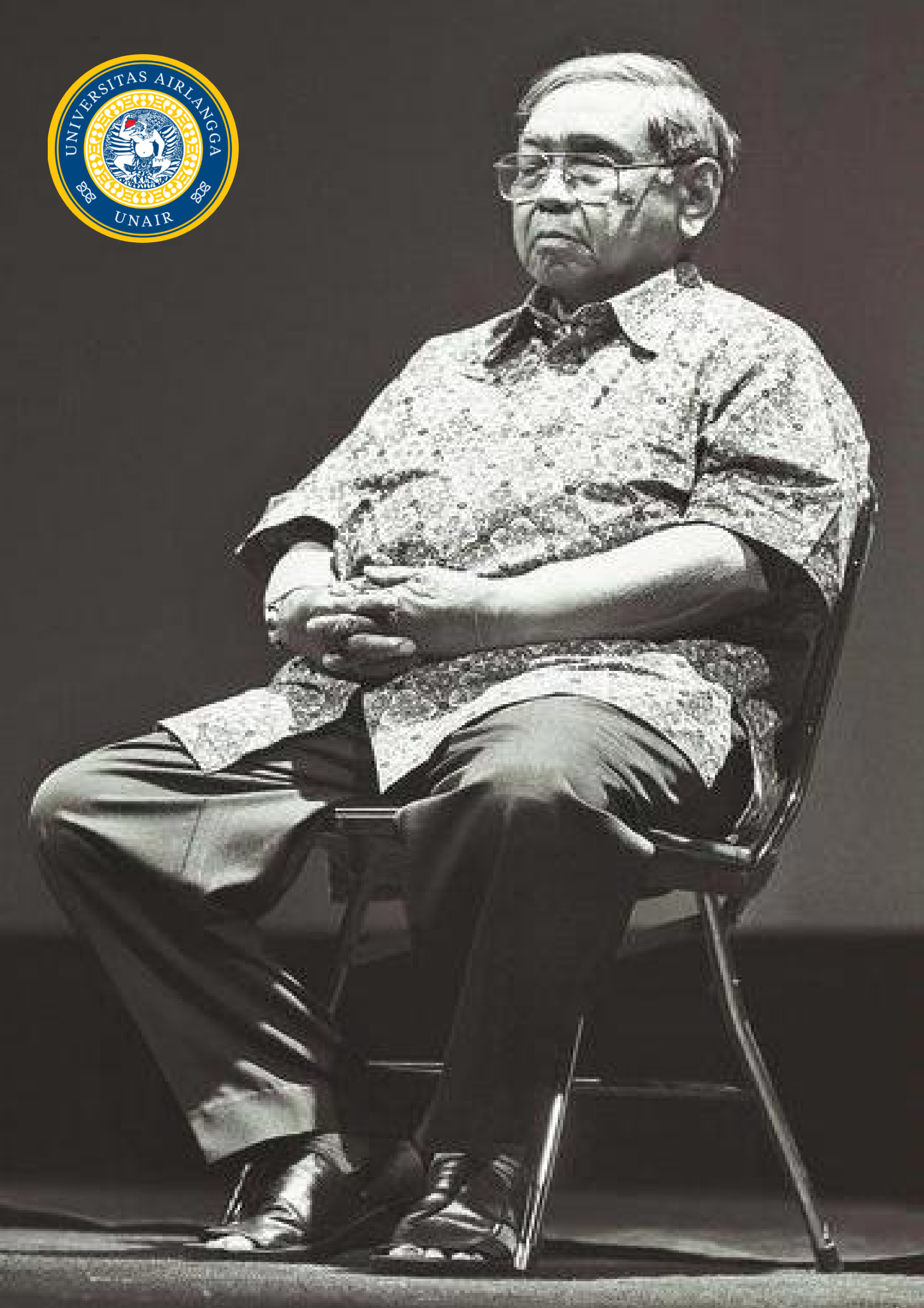
	suatu proses perubahan wacana, kita perlu definisi sosial agama.	pengetahuan.
4.	**Prof. Dr. Abu Amar Yusuf, dr.Sp. OG**	**Promovendus**
	(1) Pada halaman tujuh buku ringkasan ada tabel yang membedakan ciri-ciri wacana lama dan baru. Wacana baru meliputi: pertama, mengikuti metode pemikiran madzhab, dan yang kedua merekonstruksi. Kalau dua-duanya digabungkan, apakah bukan merupakan suatu ijtihad baru terhadap fiqih maupun hukum-hukum agama?	(1) Mereka melakukan pembaruan pemikiran dan gagasan tentu juga menyangkut pembaruan ijtihad. Dalam hal ini ijtihad tidak lagi seperti yang dilakukan oleh kaum Nahdliyin Lama, yang terbatas pada bingkai madzhab empat dan referensinya juga dibatasi. Tetapi, dalam wacana baru, referensi tidak boleh dibatasi bahkan referensi orang di luar Islam pun apabila dianggap mendukung permasalahan yang dikaji, yakni pengetahuan di luar Islam seperti biologi, teknologi, ekonomi harus dimasukkan.
	(2) Wacana baru disebut lebih bernuansa kemanusiaan. Saya kok melihat wacana baru ini lebih bernuansa keilmuan, bukan kemanusiaan karena dasarnya agama yang dari dulu hingga sekarang memanusiakan manusia. Dengan demikian saya cenderung mengatakan bahwa kaum Nahdliyin Baru ini lebih bernuansa keilmuan. Apakah tidak lebih tepat dikatakan seperti itu ataukah tetap bernuansa kemanusiaan?	(2) Betul yang Bapak katakan, nuansa keilmuan itu sudah otomatis, karena berkaitan dengan pengembangan pemikiran. Hanya saja dalam pengembangan pemikiran keilmuan itu ada aspek-aspek atau dimensi-dimensinya, misalnya pengetahuan yang berkembang pada masa imam madzhab, pemikiran yang berkembang lebih bernuansa teologis. Itulah yang dibedakan dengan pengembangan pemikiran yang dilakukan kaum Nahdliyin Baru. Mereka juga melakukan pengembangan keilmuan tetapi bukan pada dimensi teologisnya, melainkan lebih pada dimensi kemanusiaannya. Perbedaan itu, mengutip Prof. Ramlan Surbakti, bersifat *more or less*. Pada wacana lama lebih bernuansa teologis, sedangkan pada wacana baru lebih dikurangi nuansa teologisnya, lebih banyak nuansa kemanusiaan nya. Misalnya, orang mau kaya, kalau wacana lama seakan-akan dia harus berdoa terus, dan berdoa itu nuansa

		teologis. Sedangkan pada wacana baru selain berdoa, juga harus bekerja keras.
	(3) Kalau memang nuansanya begitu, apakah Anda tidak khawatir kaum Nahdliyin Baru akan merusak akidah agama. Saya punya alasan karena saya pernah meneliti mengenai puasa. Selain itu, ada teman dari IAIN Sunan Ampel yang beberapa tahun yang lalu meneliti manfaat dari sholat Tahajjud terhadap ketahanan tubuh. Kalau saya puasa karena ingin kolesterol, asam urat dan gula saya turun, kita tahu kalau semua amalan tergantung niatnya. Apakah itu sah niat puasanya?	(3) Itu tidak sah. Seperti juga daging babi, apabila tidak ada cacing pitanya apakah halal? Tetap saja haram karena sudah di*nash* dalam Al Qur'an. Perbedaan wacana lama dan wacana baru bukan hitam dan putih. Bukan berarti kalau wacana lama itu bernuansa teologis, sedangkan wacana baru sama sekali tidak teologis, hanya kemanusiaan.
	(4) Kaum Nahdliyin Baru ini akan menurunkan nilai niat seseorang, karena penerjemahan secara ilmiah dari semua amalan agama. Ibaratnya menjalankan puasa, *sholat tahajjud* karena ingin sehat Jadinya tidak karena ibadah. Apa anda tidak khawatir dengan fenomena ini?	(4) Kaum Nahdliyin Baru sangat mengerti pada kompetensi keilmuan. Kalau bicara agama maka dia harus ekspert tentang agama. Apabila menurut pandangan ilmu agama tidak bisa ya tidak bisa. Itu harus dijaga ketat sesuai ketentuan agama. Pengembangan pemikiran disesuaikan dengan bidang-bidangnya, pemikiran agama dalam agama, pemikiran ekonomi dalam ekonomi dst.
5.	**Prof. Dr. Kusriningrum R., Ir., MS.**	**Promovendus**
	(1) Anda berhasil mengungkapkan beberapa temuan penting, antara lain penemuan penting kedua, yakni wacana baru yang menganggap politik harus dipisahkan dari urusan agama. Pernyataan Anda bila dikaitkan dengan kondisi sekarang, saya menilai tidak berlaku. Banyak kiai yang notabene pemuka agama Islam justru terjun ke dunia politik antara lain ingin jadi calon wakil presiden, anggota legislatif, dan anggota eksekutif. Bagaimana penjelasan Anda ternyata temuan Anda tadi berlawanan dengan kondisi sekarang?	(1) *Pertama*, justru hal seperti itu yang dikritisi oleh kaum Nahdliyin Baru. Istigotsah digunakan untuk mendukung orang bukan untuk berdoa. Arti istigotsah itu sendiri berdoa, yang merupakan ibadah murni. Tetapi kemudian digunakan untuk mendukung atau menolak seseorang. *Kedua*, seseorang dari kalangan manapun sesuai dengan UU diperbolehkan menjadi calon, yang secara pribadi mempunyai hak untuk menjadi presiden. Tetapi yang dikritisi bukan dia sebagai capres tapi dia membawa-bawa agama untuk melegitimasi atau mendukung dia sebagai tokoh agama.

	(2) Yang saya tanyakan di sini pada disertasi Anda dinyatakan: Menurut wacana lama, politik dan agama tidak bisa dipisahkan. Kemudian diganti dengan wacana baru bahwa politik harus dipisahkan dari agama. Tapi sekarang justru tidah bisa dipisahkan.	(2) Jumlah kaum Nadliyin baru masih kecil dan tugasnya adalah berupaya mengubah kondisi yang ada sekarang.
	(3) Yang Anda maksudkan masih kecil apakah berdasarkan kelompoknya ataukah umurnya? Apakah Anda punya data yang menunjang hal ini? Berapa banyak responden? Berapa umurnya? Sehingga ini tidak berlaku untuk mereka sebagai responden lisan. Kan wacana ini saudara ambil secara lisan atau nonlisan.	(3) Kelompoknya kecil, pengaruhnya juga masih kecil sekali. Ada data mengenai hal ini. Memang saya menyebut mereka sebagai kaum muda NU, yang kemudian saya sebut sebagai kaum Nahdliyin Baru.
	(4) Walaupun dia berumur 35 tahun, tetapi jika dia ikut dalam hal ini dan dia berjiwa muda bisa disebut dengan kaum muda. Lalu bagaimana dengan ringkasan Anda: Semua gerakan pembaruan yang dilakukan anak-anak muda NU. Berarti hal itu tidak berlaku?	(4) Ibu betul sekali. Oleh karena itu namanya kaum Nahdliyin Baru, bukan kaum Nahdliyin Muda. Kaum Nahdliyin Baru bisa juga orang tua tetapi punya pemikiran baru. Perintisnya adalah anak muda. tapi setelah mereka memilki media kemudian beberapa orang tua bergabung di dalamnya. Penelitian saya di tiga lembaga yang ada di Surabaya, Jakarta dan Jogjakarta, semuanya itu kaum muda.
6.	**Prof. Dr. H. Ali Mufrodi, MA**	**Promovendus**
	(1) Saya mempertanyakan masalah tahun dan abad. a. Dalam disertasi Anda tercatat bahwa Islam masuk ke Indonesia abad ke-12. b. KH Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah pada 1920. Otomatis corak pembaruannya sama atau tidak dengan NU Baru? c. Setelah abad 17 tampil Ibnu Taimiyah. Apakah benar di abad 17 ataukah abad sebelumnya. Padahal Ibn Taimiyyah meninggal pada 1324. berarti abad 14?	(1) a. Beberapa referensi menyebutkan Islam masuk ke Indonesia abad 12. Sementara, ada referensi lain yang menyebut sebelum itu. Saya menggunakan referensi yang populer, yakni abad 12 itu. b. K.H. Ahmad Dahlan mendirikan Muhamnadiyah pada 1912, maaf itu salah cetak. c. Saya memang menggunakan bukunya Watt, yaitu abad 17. Tetapi ada yang lain yang mungkin berbeda. Ini hanya semata perbedaan referensi. Saya pertimbangkan untuk penyesuaian, mana yang lebih diakui.

	(2) Di dalam perubahan wacana disebutkan kaum Nahdliyin Lama mengatakan Islam identik dengan Arab. Sedangkan kaum Nahdliyin Baru menyebutkan bahwa Islam tidak identik dengan Arab atau Islam berbeda dengan Arab. Bagaimana komentar Anda?	(2) Antara Arab dan Islam kalau dalam wacana lama itu sama. Dalam pengertian kalau orang Arab memanjangkan jenggot, memakai pakaian model Arab maka orang Islam dianjurkan seperti itu. Sementara wacana baru tidak. Itu adalah adat Arab yang tidak bisa dicampuradukkan dengan ajaran Islam.
	(3) Terakhir yang ingin saya tanyakan bagaimana kalau ada orang sholat memakai bahasa yang bukan bahasa Arab? Apakah ini semua merupakan bagian dari pembaruan kaum Nahdliyin Baru?	(3) Saya membatasi wacana keagamaan bukan sejauh itu. Apabila ajaran Islam mengharuskan sesuatu, maka sesuatu itu harus dilakukan. Ada bagian-bagian yang bersifat abadi (eternal), yang tidak bisa diperbarui, yakni subtansi agama Islam yang tidak bisa diubah. Tetapi ada bagian yang merupakan pemikiran manusia yang bersifat ijtihadi. Itulah yang diperbarui.
7.	**Prof. Dr. Mustadi**	
	(1) Anda menyebut wacana pembaruan ini sudah berlangsung lama dan akan bisa berubah dari sekedar wacana dalam waktu lima tahun. Apa alasan Anda memberikan pernyataan seperti itu? Menurut pengamatan saya wacana selama ini . bahkan sudah berpuluh-puluh tahun hanya sekedar wacana, belum menyentuh pada kalangan bawah. Buktinya bahwa Anda hanya mengambil narasumber dari kaum muda yang sudah tamatan perguruan tinggi umum seperti Gus Dur, Nurcholis Madjid, dsb yang sudah lama mengadakan seperti itu tetapi belum menyentuh kalangan bawah. Sebab di lingkungan pondok kyai-kyai masih tetap menjalankan yang tahlil ya tahlil, yang qunut ya qunut. Jadi menurut saya wacana ini akan tetap menjadi wacana terus, bahkan mungkin setelah lima tahun mendatang. b. Dalam pembedaan NU dan Muhammadiyah, kalau NU itu	(1) Wacana dalam NU berkembang di Indonesia setelah *khittah* (1984). Jadi tidak bisa disamakan dengan pembaruan yang dulu dilakukan oleh K.H.Ahmad Dahlan dan Cak Nur pada era 70'an karena ini khusus internal kaum Nahdliyin, yaitu dimulai sekitar 10 tahun yang lalu. Kemudian wacana yang lama akan terus berkembang dengan ukuran bahwa tahlil terus berkembang. Memang sasaran Nahdliyin Baru bukan menghilangkan qunut, tahlil, dsb karena tadi saya sebutkan benang merah lebih ditekankan. Cuma, pemikiran dan gagasannya diperbarui oleh mereka. Jadi seperti yang dikatakan Prof. Ramlan *continuity*, sama sekali bukan *discontinuity*.

	tradisional sedangkan Muhammadiyah itu modernis. Sedangkan akibat pembaruan menuju ke arah modern, sewaktu-waktu di Indonesia tidak ada NU dan Muhammadiyah. Kalau NU sudah menjadi begitu modern dan sudah didefinisikan kalau modern itu Muhammadiyah. Jadi apakah mungkin suatu waktu di Indonesia NU dan Muhammadiyah jadi satu?	
8.	**Dr. L. Dyson, MA**	
	(1) a. Saran saya dalam menulis pustaka, ada penulis dan tahun yang sama tetapi tidak dibuat berbeda. Sedangkan biasanya dibuat berbeda. b. Istilah pos-tradisionalisme kalau kita memahami konsep tradisional, modern, dan pos-modernisme. Lalu bagaimana kaitan tradisional dan pos-tradisionalisme yang melompat? Artinya kalau kita lihat konsep pos-modernisme tidak berkembang atau mati karena ada asumsi konsep itu berbahaya. Kalau dalam guyonan, kelompok gay itu termasuk kelompok pos-modernisme. Apakah Nahdliyin baru itu bisa identik dengan hal seperti itu? Karena dari konsep yang Anda tulis pos-tradisionalisme itu setara dengan pos-modernisme.	(1) Saya membaca tahap-tahap transformasi sosial. Yang diikuti oleh kelompok modernisme adalah perubahan dari tradisionalisme-modernisme - neo-modernisme – pos-modernisme. Yang terakhir ini dikatakan sebagai kritik kepada modernisme dan neo-modernisme, yang kemudian tahapan itu disebut sebagai pos-modernisme. Sedangkan di pihak yang lain yang diikuti oleh kaum Nahdliyin itu tradisional dan langsung melompat ke pos-tradisonalisme. Oleh sebab itu saya sebutkan di dalam penelitian ini sebagai lompatan budaya atau lompatan perubahan. Dan memang seperti yang Bapak kemukakan tadi ada kesamaan diantara pos modernisme dan pos-tradisonalisme karena keduanya menghendaki kontinyuitas.
9.	**Prof. Dr. Hotman M. Siahaan, MA**	**Promovendus**
	Kerangka teori perlu lebih dipertajam dalam posisi konseptual	Bisa diterima untuk perbaikan

UNIVERSITAS AIRLANGGA

SURABAYA – INDONESIA